Woltjer, R   H
Het mystiek-religieuze
element in de Grieksche
philologie

Het mystiek-religieuze element in de Grieksche philologie.

REDE,

gehouden bij de aanvaarding van het ambt van Hoogleeraar in de faculteit der Letteren en Wijsbegeerte aan de Vrije Universiteit te Amsterdam,

op Vrijdag 23 September 1904,

DOOR

Dr. R. H. WOLTJER.

LEIDEN. — D. DONNER. — 1905.

Het mystiek-religieuze element in de Grieksche philologie.

REDE,

gehouden bij de aanvaarding van het ambt van Hoogleeraar in de faculteit der Letteren en Wijsbegeerte aan de Vrije Universiteit te Amsterdam,

op Vrijdag 23 September 1904,

DOOR

DR. R. H. WOLTJER.

LEIDEN. — D. DONNER. — 1905.

Tot mijn leedwezen werd de uitgave dezer rede door bijzondere omstandigheden aanzienlijk vertraagd; inzonderheid vorderde de bewerking der aanteekeningen meer tijd en moeite dan ik vermoeden kon. Reeds uit de inmiddels verschenen literatuur kan echter blijken, dat het onderwerp allesbehalve aan actualiteit verloren heeft. Ik vlei me daarom met de hoop, dat het boekske ook nu nog eenig nut zal kunnen doen.

Natuurlijk is ook in de aanteekeningen noch de stof, noch de literatuur uitgeput. Bij zoo omvangrijk onderwerp kon het meeste slechts geponeerd, soms zelfs alleen aangeduid, niet bewezen worden. Ware ik nog uitvoeriger, de noten zouden hoofdzaak worden en zoo het karakter van oratie te loor gaan. Wellicht vind ik later zoo noodig nog gelegenheid een en ander nader uit te werken. Voorloopig ben ik ruimschoots tevreden, als slechts dit bereikt wordt, dat meer dan tot nu toe, — ik zeg niet van de zijde der godsdienstwetenschap (die trouwens geen theologische, maar een philologische discipline is), maar van zuiver-philologischen kant — ook in ons land aandacht wordt geschonken aan een factor in de Grieksche ontwikkeling, die de aandacht waarlijk wel waard is. Het zal der philologie ten goede komen.

W.

HOOGEERZAME HEEREN DIRECTEUREN ONZER VEREENIGING,
HOOGACHTBARE HEEREN CURATOREN DEZER HOOGESCHOOL,
HOOGGELEERDE HEEREN HOOGLEERAREN,
ZEERGELEERDE HEEREN DOCTOREN IN ONDERSCHEIDENE WETENSCHAPPEN,
WELEERWAARDE HEEREN BEDIENAREN DES WOORDS,
WELEDELE HEEREN STUDENTEN,
EN VOORTS GIJ ALLEN, DIE VAN WAT NAAM OF RANG OOK HERWAARTS OPKWAAMT, OM DEZE PLECHTIGHEID MET UWE TEGENWOORDIGHEID TE VEREEREN,
ZEER GEACHTE EN ZEER GEWENSCHTE TOEHOORDERS,

De Hollandsche philologie staat, of wilt Ge liever, stond van haren eersten aanvang af in het teeken der kritiek. [1]) Wie hare geschiedenis, niet slechts gedurende het laatste honderdtal jaren, maar ook daarvóór, min of meer nauwkeurig nagaat, zal spoedig bevinden, dat bijna zonder uitzondering bij de Nederlandsche philologen kritiek schering en inslag geweest is. Van SCALIGER af tot COBET en zijne leerlingen toe, was de kritiek het gebied waarop onze klassieke geleerden hun sporen verdiend, en op andere landen, met name op Duitschland, een niet geringen invloed uitgeoefend hebben.

Deze voorliefde voor kritiek is niet het uitsluitend kenmerk van ééne periode of ééne richting in de Nederlandsche philologie: neen, wat de oude en de nieuwere school ook onderscheide, bij beide vindt men — om BURSIAN's woorden te gebruiken — dezelfde „entschiedene Vorliebe für die formale Seite der philologischen Studien, insbesondere für die Textkritik." [2])

Zoowel SCALIGER's Coniectanea in Varronis de Lingua Latina, [3]) als de Novae Lectiones, en Variae Lectiones van COBET, den vir *κριτικώτατος*, getuigen van deze neiging; en ook heden ten dage

nog nemen onder de werken onzer klassieke geleerden de Observationes Criticae, Miscellanea Critica en dergelijke, zonder twijfel eene plaats van beteekenis in [4]).

Waar we hier alzoo aanschouwen niet maar iets toevalligs, maar een telkenmale wederkeerend verschijnsel, daar ligt het vermoeden voor de hand, dat we in deze voorliefde voor kritische studiën niet een op zichzelf staande neiging hebben te zien, maar veeleer haar oorsprong moeten zoeken in eene beschouwing en opvatting der philologie, die van deze voorliefde voor kritiek in zoo verschillende tijden en bij zoo verschillende personen eene verklaring geeft en aan haar ten grondslag ligt. Deze beschouwing echter is het, die, consequent doorgevoerd en systematisch toegepast, mijns inziens voeren moet tot verwording van de philologische wetenschap, en niet geringe schade veroorzaken aan de studie der klassieken.

Wijl het nu, M. H., vooral op het gebied der *Grieksche* oudheid is, dat deze strooming zich baan heeft weten te breken, en mij inzonderheid het onderwijs in die Grieksche oudheid aan onze Hoogeschool is toevertrouwd, hield ik het niet voor ondienstig, om tegenover haar een deel van de taak, die, naar mijne meening, de philologie heeft, aan te geven, door U te wijzen op eene zijde van de Grieksche ontwikkeling, die bij deze kritische opvatting der philologie niet of niet voldoende tot haar recht komt. Wilt mij daartoe enkele oogenblikken Uwe welwillende aandacht schenken.

Aanstonds dient opgemerkt te worden, dat de fout allerminst gelegen is in de kritiek op zichzelve: zij, mits goed aangewend, is voor de klassieke philologie niet slechts een kostbaar, maar ook een onontbeerlijk hulpmiddel. Immers, moge het ook, wil er wetenschap kunnen bestaan, noodzakelijk wezen, om van de betrouwbaarheid der overlevering uit te gaan, en daaraan vast te houden, zoolang niet het tegendeel bewezen is, toch zijn er, zij het door onkunde, door achteloosheid, of ook door boos opzet — al heeft men dit, op de bekende plaats bij GALENUS [5]) afgaande, wel eens te dikwijls aangenomen —, zooveel fouten in die overlevering geslopen, dat die zonder kritiek veelal onbruikbaar zijn zou; kritiek nu niet alleen genomen in den engeren zin van tekstkritiek, die dient om de overlevering als zoodanig

vast te stellen, maar ook van de daarop volgende kritiek op die eenmaal vastgestelde overlevering zelve.

Alleen maar moet hierbij tweeërlei in het oog gehouden: in de *eerste* plaats, dat die kritiek slechts dáár en eerst dán mag aangewend, waar corruptheid der overlevering *vaststaat*, en niet ontaarde in een noodeloos spel van het vernuft, dat op het doen van den geneesheer gelijken zou, die zijn snijmes zet in het gezonde lichaam, alleen maar omdat hij zoo goed opereeren kan, en dit gaarne toonen wil; en in de *tweede* plaats — zie hier de andere opmerking — bestaat er gevaar, dat de kritiek niet meer als bloot *middel*, maar als *doel* wordt beschouwd. Immers, wie eenmaal in haar eene zekere vaardigheid heeft verkregen, is zoo licht geneigd, om nu ook met niets anders zich bezig te houden, en wanneer een deel van de overlevering van fouten gezuiverd is, niet van dat gezuiverde verder gebruik te maken, maar eenvoudig weer een ander deel te zuiveren. En dat dit gevaar niet denkbeeldig is, werd bewezen door menig geleerde van onze kritische school, wiens groote gaven en noeste arbeid dikwerf bijna geen ander spoor achterlieten aan het nageslacht dan een meer of minder groot aantal vaak betwijfelde coniecturen. Gaat inderdaad de philologie op in kritiek, zij ze dan enkel formeel, of ook zakelijk, dan kan ze er geen aanspraak meer op maken, *wetenschap* te zijn: immers het kenmerk van *wetenschap* is juist, dat ze *universeel* is, niet accidenteel. Het toevallige is geen wetenschap, en geeft geen wetenschap. En de kritiek is als zoodanig altijd min of meer toevallig. De arbeid van een geheel leven kan vruchteloos gemaakt worden door ééne vondst: werd morgen aan den dag het autographon ontdekt van de geschriften van PLATO, dan zouden tallooze kritische werken over den tekst dier geschriften niet veel ander nut hebben, dan dat ze der nakomelingschap een indruk gaven van de scherpzinnigheid — soms ook van de dwaasheid — der voorouderen. En dit zeg ik nu niet, om de kritiek als zoodanig te veroordeelen; verre van daar; kritiek is eene uiting van het streven naar volmaaktheid; en zoolang de overlevering niet volmaakt is, zal ook kritiek — ik herhaal het — onmisbaar zijn. Maar toch is het goed op haar precair bestaan acht te geven, en niet al te zeer te bouwen op eigen vernuft en volmaaktheid, en der ouden botheid en verdorvenheid in het bewaren der traditie.

Edoch ware er niet meer, M. H., ik zou gezwegen hebben; immers nog niet zoo lang geleden is aan deze zelfde Hoogeschool door een Hoogleeraar in de Literarische Faculteit in zijn rede over *Overlevering en Kritiek* de verhouding van beide afgebakend en uiteengezet, [6]) en over de kritiek als zoodanig nu nogmaals te spreken, zou op zijn zachtst gezegd, overbodig zijn.

Neen, er zijn meerdere, er zijn gewichtiger bezwaren dan de genoemde: de kritische school is — het wordt door de historie bewezen — tevens rationalistisch; dat is het gebrek waarmede ze geboren is en waaraan ze te gronde zal gaan, bijna zeide ik: gegaan is. Al wat ze met haar rede niet ziet, niet vat, niet doorgrondt, dat loochent ze, dat negeert ze, of ze verwringt het zoo, dat het past voor het verstand, dat ze het vat. Vat? Wat zeg ik? Misvat. Wat de rationalistische kritiek deed met den *vorm* der overlevering — veranderen wat met hare regels in strijd was —, dat deed het *kritisch rationalisme* met den *inhoud* der traditie; wat het met het verstand niet begreep, dat negeerde het; en wat het niet negeeren kon, dat perste het in het keurslijf van zijn bekrompen eenzijdigheid. [7]) Men versta mij wel: ik zeg niet, dat *iedere* criticus rationalist is of was, maar dat het *beginsel* der kritische school rationalistisch is of tot rationalisme voert.

Nu heeft deze kritisch-rationalistische richting op philologisch gebied zonder twijfel zeer veel goeds tot stand gebracht: ze heeft paal en perk gesteld aan de phantasieën van die geleerden, die zonder kritische schifting alle mogelijke berichten van alle mogelijke schrijvers uit alle mogelijke tijden voor goede munt aannamen, en dan nog liefst naar hun eigen bedoeling verbonden en interpreteerden; ze heeft, waar ze niet door haar streven naar hyperkritiek werd meegesleept, het hare bijgedragen tot eene nauwkeurige vaststelling der overlevering; ze heeft, waar het alleen om feiten ging en geen diepere motieven in het spel kwamen, veelal nuchter en klaar de zaken uiteengezet. Maar ze heeft desniettemin — en ziedaar haar feil —, waar het niet meer ging over de *feiten,* waar meê kwamen spreken de inwendige roerselen van den Griekschen geest — het is tot de Grieken, dat ik me nu bepaal —, de sympathie gemist, die er noodig is om deze roerselen te verstaan, daardoor een belangrijke, zoo

niet de belangrijkste uiting van den Griekschen geest, den Griekschen logos, òf niet, òf verkeerd begrepen, en is alzoo in hare roeping om te zijn philologie, dat is wetenschap van den logos [8]), gefaald.

Dat dit zoo geschiedde, is niet maar iets toevalligs: het vloeit onmiddellijk voort uit het wezen der kritisch-rationalistische school. Vandaar dat men bij haar bijna zonder uitzondering vindt eene antipathie tegen de philosophie, of liever de metaphysica — want van het zuiver *logische* deel der wijsbegeerte is ze niet zoo afkeerig —, en al wat naar philosophie zweemt: COBET met al zijne scherpzinnigheid verklaarde geen geest te hebben voor een Aeschylus en Plato. Vandaar dat de aanhangers dezer school bijna nooit zich wijdden aan het philosophische deel der philologie; of zoo ze dit toch deden, door hun rationalistische opvatting gansch verkeerde denkbeelden ingang deden vinden; ik wijs b.v. op VAN HEUSDE's Initia Philosophiae Platonicae, maar inzonderheid op ZELLER's standaardwerk. [9]) En nu meene men niet, dat ik den schat van geleerdheid, die in dit laatste boek is verborgen, gering acht, of geen oog heb voor de meer *logische* zijde — ik hoop dat de uitdrukking duidelijk is — van het Grieksche leven en de Grieksche wijsbegeerte, die in ZELLER's onmisbaar werk op den voorgrond treedt. Neen, waar ik op wijs, het is alleen dit, dat het naast en tegenover dit eenzijdige op den voorgrond stellen van het „Begriffliche" voor de philologie noodzakelijk is, acht te slaan op de mystische uitingen van den Griekschen geest, en dat dit door de kritisch-rationalistische school is verzuimd, of althans niet voldoende geschied. [10]) Vergunt mij, U dit nader duidelijk te maken. Ik wijs U op de kennis van en het gevoel voor de Grieksche mystiek [11]) als onmisbaar voor eene goede beoefening der Grieksche philologie.

Wie eenigszins nauwkeurig acht geeft op de Grieksche ontwikkeling vóór ARISTOTELES, zal in het leven der Grieken van die periode twee stroomingen kunnen ontdekken.

Wanneer in de inleiding van PLATO's Timaeus [12]) door CRITIAS het verhaal van Solon's verblijf in Aegypte, dat hij van zijnen grootvader vernomen had, wordt medegedeeld, dan vertelt hij ook, wat Solon daar bij de priesters overkwam. Toen deze

eens, om hen aan het spreken te brengen over de oude tijden, begonnen was, de oudste geschiedenis van zijn eigen land te vertellen, van Phoroneus, die de eerste genoemd wordt, van Niobe, en na den zondvloed van Deucalion en Pyrrha en anderen, kwam een der priesters, een stokoude, en zeide tot hem: „o Solon, Solon, gij Grieken blijft toch steeds kinderen en een oud Griek is er niet."

Evenals zoo vele oogenschijnlijk onbeduidende momenten in de inkleeding van PLATO's werken heeft ook deze opmerking beteekenis. Als SOLON den ouden priester vraagt, wat hij bedoelt, dan zou het antwoord geluid hebben: „Jong zijt gij allen van geest; want gij hebt daarin geen op veeljarige overlevering gegronde oude meening, noch eenige door den tijd vergrijsde wetenschap." [13])

Maar niet alleen jong waren ze, de Grieken, in den zin, waarin deze oude priester het bedoelde, door gebrek aan oude overlevering waardoor ze hun eigen geschiedenis niet kenden; jongheid van geest, het was de karakteristieke eigenschap van het Grieksche — in 't bijzonder van het Atheensche — volk; kinderen waren zij, en als kinderen werden ze door de wijzen onder hen behandeld; de bloei der didaktische poëzie getuigt er van. Kinderspelen noemt HERACLITUS de menschelijke gedachten. [14]) Als verhaaltjes aan kinderen, zegt PLATO in den Sophistes, [15]) vertellen de philosophen den Grieken hun leeringen; en als kinderen hoorden zij ze aan. Ja, wat in den Griekschen geest wel het eerst en het meest opvalt, het is juist die frischheid der jeugd, die kinderlijke naïveteit, bijna zeide ik, die intuïtieve genialiteit, zoo dikwerf bij kinderen gevonden, waaraan HOMERUS' zangen, vooral de Odyssee, niet voor het kleinste deel hun bekoring ontleenen; die naieve humor, zoo karakteristiek uitkomend in opmerkingen als die door HOMERUS in den mond gelegd aan Telemachus, den eilandbewoner, tegenover zijn gast:

„Immers te voet niet zijt gij, vermoed ik, gekomen naar herwaarts." 16)

Het is deze trek, die het geheele Grieksche leven, inzonderheid het Atheensche, naar het uitwendige beheerscht; dat jeugdig-kinderlijke, het openbaart zich niet slechts reeds in de gedichten van HOMERUS: het uit zich in de kunst, in den Ionischen tempelbouw, het treedt naar buiten in de spelen, in de wedstrijden,

het wordt weergevonden in de Grieksche politiek; [17]) het is inzonderheid in de politiek, dat de slechte zijde van deze kinderlijkheid, de jeugdige onbezonnenheid, gezien wordt; het souvereine Atheensche volk wordt als een kind geleid aan de hand door zijne staatslieden; en als ze te veel vragen, dan werpt het hen weg als een kind een stuk speelgoed; totdat er straks één komt, die zich niet laat wegwerpen: Alexander de Groote.

In Alexander den Grooten culmineert de uiterlijke zijde van het Grieksche leven: Alexander, de geniale jongeling op den wereldtroon, het is bijna eene herhaling in 't groot van den Attischen demos als beheerscher van Griekenland. En Alexander is het type, is de held van het Hellenisme.

Het is in het Hellenisme, dat deze kant van het Grieksche leven zijne triomfen viert, waarin al de pracht en rijkdom, al de zwier en gratie, al de liefelijkheid en aantrekkelijkheid der Hellenen tot ontplooiing komt. [18])

Maar het is ook in het Hellenisme, dat de schaduwzijden het meest op den voorgrond treden. Want het Hellenisme mist diepte. Het is ten allen dage de roem van Alexander, dat hij Oosten en Westen, Grieken en barbaren tot eenheid gebracht heeft. Maar wat hij vereenigde, het waren Grieken, die geen Grieken meer waren, en barbaren, die het karakteristieke van het Oosten ontbeerden. Zoo ontstond een bastaardras, dat zelf niets voortbracht, steunde op der ouden roem en arbeid, en overigens opging in den uiterlijken glans en schoonheid: de *diepte* ontbrak. Zoo leverde het Hellenisme dan ook geen groot philosoof; slechts de rhetoriek leefde er in, en wellicht was de tweede bloei der sophistiek er de laatgerijpte vrucht van. Want de sophistiek is wel de meest kenmerkende uiting van deze richting in het Grieksche volksleven: de Sophisten, hoe levendig schildert Plato ze ons niet, als juist op deze kinderlijke voorliefde van het Grieksche volk voor het uiterlijke speculeerende, als optredende met pracht en praal, zoekend door uiterlijk vertoon, door schoone taal en zoete stem en bevallig gebaar, het voor uiterlijk schoon zoo ontvankelijk gemoed der Atheners te bekoren, [19]) en toch met al hun rumoer niets gevend dan schijnwijsheid, dan waan! Ja, waan was het zoo vaak, die der Grieken zin betooverde, en hun oogen sloot voor wat er hoogers en edelers onder hen leefde en streefde.

En echter, gering was dit niet. In den met tal van wijgeschenken gevulden pronaos van Delphi's tempel stond met gulden letters gebeiteld het: Γνῶθι σαυτόν, ken U zelven.[20]) Of de duizenden en duizenden, die van heinde en ver optogen om het beroemde orakel te vragen, den diepen zin dier woorden begrepen hebben? Ik betwijfel het, M. H. En toch zijn het juist die woorden, die het scherpst de tegenstelling aangeven tegenover de zooeven U door mij geschilderde richting. Tegenover die strooming die bijna het geheele uitwendige leven der Grieken vervulde, die steeds op het uiterlijke den blik vestigen deed, en deed zoeken den glans van het oogenblik, tegenover die neiging om daarhenen te leven als de planten en bloemen, die van zichzelf niet weten en zichzelf niet kennen, spreken *zij* het juist uit, dat den menschen van noode is, *zichzelf* te kennen, na te speuren de diepere roerselen hunner ziel, na te gaan de gangen huns levens, hun wording, hun einde.

En het is deze tegenstelling die de geheele Grieksche ontwikkeling omvat en beheerscht. Aan de eene zijde het uiterlijk met zijn glans, maar ook met zijn schijn; en daartegenover een zich terugtrekken in de diepten der menschenziel, en vandaar uit naspeuren de gangen des levens. Inderdaad, er is nauwelijks grooter contrast denkbaar: daar een vroolijk uitgaan tot den zonnigen glans van de uiterlijke bekoringen van het Grieksche wezen en werken, hier een ernstig indringen in de mystieke raadselen van den kosmos en van des menschen zijn. Ja, een zich afzonderen van de massa, een in die afzondering zich bezighouden met des levens verborgenheden, dat is het, wat dreef den geest der denkers en dichters, die dieper gingen dan de oppervlakte van het gewone leven. Wat HERACLITUS zeide: ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν, ik heb mij zelven doorzocht,[21]) het klinkt als een antwoord dier edelen op den eisch van Apollo's tempel: Γνῶθι σαυτόν, ken u zelven! Zoo is het dan ook vooral de philosophie, de vóór-Aristotelische, die bijna geheel door deze richting beheerscht wordt. Men zou haar — zoo wordt gezegd — in kunnen deelen in drie perioden: de kosmologische, de anthropologische en de systematische;[22]) en al wordt deze indeeling lang niet door allen aanvaard, toch zijn de meesten het er over eens, dat hare eerste periode zuiver physisch was[23]). Daartegenover wijst JOËL er in zijne interessante verhandeling[24]) op, hoe

de zoogenaamde Ionische natuurphilosophie zeker niet physisch of kosmologisch in den gewonen zin is, en dus ten onrechte den naam van natuurphilosophie draagt; hij toont aan, hoe ze zoo bestempeld is door het rationalisme, dat zijn eigen denkbeelden in haar wil weervinden. In hoeverre JOËL hierin gelijk heeft, zal ik op dit oogenblik niet beoordeelen; maar zooveel schijnt mij althans vast te staan, — straks kom ik er op terug —, dat de Ionische philosophie volstrekt niet zoo zuivere physiek of abstracte begripsphilosophie is, als ZELLER het wil doen voorkomen; en zeker is het karakter van de vóór-Sokratische philosophie in 't algemeen, minstens evenzeer anthropologisch, als physisch: [25]) de vraag naar het wezen, het zijn en worden der dingen, ging niet om buiten de veel hoogere naar het zijn, het verleden en de toekomst van den mensch. — Maar ik zou afdwalen. Ik had het over de tegenstelling tusschen de Grieksche philosophie en de massa, en ik wees U er op, hoe die tegenstelling in beider *wezen* gegrond is: de Grieksche philosophie stelt zich met haar streven tegenover de heerschende strooming. De Grieksche wijsgeeren hebben dan ook nooit invloed gehad op de massa: populair waren slechts de Sophisten en de redenaars; de Grieksche philosophie was in zooverre antinationaal. PLATO's oordeel over de barbaren zou niet licht door een gewoon Griek onderschreven worden. [26])

Ik spreek stouter: er bestond vijandschap tusschen het volk en de wijsgeeren: ook een Sokrates werd niet geduld, en toch stond hij nog buiten de diepten der mystiek. [27])

Hoor slechts de beroemde beschrijving die PLATO in zijn Theaetetus [28]) van den wijsgeer geeft:

„Zoo laat ons dan, daar het u zoo goeddunkt, spreken over hen, die aan de spits staan. Want wat zou men kunnen zeggen van diegenen, welke zich alleen op slechte wijze met de philosophie bezig houden? Genen nu weten van jongs af allereerst niet den weg naar de markt, noch waar het gerechtshof of het raadhuis of eenig ander vergadergebouw van den staat is; wetten en besluiten, uitgesproken of geschreven, zien noch hooren ze; bemoeiingen van kiesvereenigingen om de ambten en samenkomsten en maaltijden en drinkgelagen met fluitspeelsters, zich daarmede bezig te houden, valt hun zelfs in den droom niet in. Of verder iemand voornaam of niet voornaam

geboren is in de stad, of wat voor kwaad iemand dreigt van zijne voorouders, 't zij van vaders-, 't zij van moederszijde, daarvan weet de wijsgeer nog minder dan van de diepten der zee, zooals men zegt. En van dat alles weet hij niet eens, dat hij het niet weet; want ook onthoudt hij er zich niet van, om in een goeden naam te staan, maar in werkelijkheid woont alleen zijn lichaam in de stad en vertoeft er, maar zijn geest, dat alles voor klein en voor niets houdend en het daarom verachtend, zweeft overal heen volgens Pindarus, wat onder de aarde is en wat er op is metend, en aan den hemel de sterren beschouwend, en overal alle natuur van al het zijnde in zijn geheel doorvorschende, met niets echter van dat wat in de nabijheid is, zich inlatende."

En als dan Theodorus vraagt: „Hoe meent gij dat, o Socrates?" antwoordt deze: „Zooals ook Thales, toen hij, naar de sterren kijkende, o Theodorus, en naar boven ziende, in een put gevallen was, door een hupsche en bevallige Thracische dienstmaagd, naar verhaald wordt, bespot is, omdat hij wel de hemelsche dingen begeerde te kennen, maar wat vóór hem was en aan zijne voeten, hem ontging. En deze zelfde spot is ook van toepassing op allen, zoo velen in de wijsbegeerte hun leven doorbrengen. Want inderdaad denzulken is zijn naaste en buurman onbekend, niet slechts wat hij doet, maar bijna of hij een mensch is of eenig ander schepsel. Wat echter *(de)* mensch is en wat aan eene zoodanige natuur past anders dan de anderen te doen of te lijden, dat onderzoekt hij, en hij spant zich in, om dat uit te vorschen. Gij verstaat mij toch, o Theodorus; of niet?

Theo. Zeker; en wat gij zegt, is waar.

So. Zoo is het dan ook, mijn waarde vriend, gelijk ik in den aanvang zeide, te verklaren, dat een zoodanige, wanneer hij particulier met de menschen omgaat, of ook in publieke zaken, wanneer hij soms voor het gerecht of ergens elders genoodzaakt wordt te spreken van dat, wat voor de voeten en voor de oogen is, lachen doet niet alleen Thracische slavinnen, maar ook het overige volk, daar hij uit onervarenheid in putten en allerlei *(andere)* verlegenheid geraakt; en deze zijne ongeschiktheid is te vreeselijker, daar ze den indruk geeft van onverbeterlijkheid."

Tot zoover Plato. Het citaat is lang, maar afdoende in meer dan één opzicht. Klaar en scherp teekent hij hier den wijsgeer in zijne verhouding tegenover het omringende alledaagsche leven, tegenover de massa; en die verhouding — ze is eene zuivere antithese. Dat Plato hier met de wijsgeeren niet slechts hen bedoelt, die hij er strikt genomen naar zijne opvatting voor zou houden, blijkt daaruit, dat hij ook Thales er toe rekent, den „natuurphilosoof".

Wat Plato hier kalm redeneerend te berde brengt, zegt hij elders in woorden van bitterheid, waar hij de fiolen van zijn toorn en hoon uitstort over die menigte, die πολλοί, die de waarheid niet kennen; [29] waarbij men niet vergeten moet, dat het begrip *waarheid* bij Plato altoos iets mystieks insluit. [30]

Maar over het *wezen* der mystiek spreek ik nu niet: *hier* gaat het slechts over den *vorm*, waarin deze strooming zich openbaart. En dan dient opgemerkt, dat wel bij Plato dit zich stellen tegenover de massa, dit als éénling optreden, het scherpst aan het licht komt, gelijk dan ook Windelband zeer terecht spreekt van „ein weltabgekehrtes Ideal des Philosophen", [31] maar dat niettemin dezelfde stemming, zij het minder duidelijk en minder heftig, ook bij andere wijsgeeren wordt aangetroffen. Want niet slechts verklaart Socrates, d. i. hier Plato, in de boven aangehaalde plaats, dat wat hij zeide, van toepassing is op *allen*, ὅσοι ἐν φιλοσοφίᾳ διάγουσι, maar ook de fragmenten der wijsgeeren zelf getuigen van deze antithese op ondubbelzinnige wijze.

Beluister slechts een Heraclitus in zijn oordeel over de menschen [32]: „Dit woord echter, ofschoon het eeuwig is, verstaan de menschen niet, noch vóór ze het vernomen hebben, noch zoodra ze het vernomen hebben .... De andere menschen (behalve ik) weten niet, wat ze ontwaakt doen, zooals ze immers ook vergeten, wat ze slapende doen."

En elders weer [33]: „Geenszins denken zich de meesten (<οἱ> πολλοί) iets zoodanigs, als zich hun juist voordoet, noch verstaan ze, wat ze ervaren hebben; maar ze beelden het zich in."

Hoor zijne verachting, en zijn hoon [34]: „Want één ding kiezen de besten vóór al het andere: eeuwigen roem vóór vergankelijke dingen; de meesten [35] echter hebben zich zat gevreten als het domme vee."

„Want wat is hun zin of verstand?" zoo vraagt hij. [36]) „Straatzangers gelooven ze en tot leeraars hebben ze het gepeupel. Want ze weten niet, dat de meesten slecht en maar weinigen goed zijn." [37])

„Geen kwaad gesternte", zoo laat Parmenides Dike tot hem zeggen, [38]) „geen kwaad gesternte voerde u op dezen weg — want voorwaar, ver af ligt hij van der menschen pad." En zij waarschuwt hem voor dien weg, „waarop daar dolen niets wetende stervelingen, tweehoofdigen. Want radeloosheid richt den weifelenden geest binnen in hen; zoo laten ze zich dan meêvoeren stom tegelijk en blind, zinnelooze, oordeellooze wezens . . . ." [39])

En als hij zijne eigen leeringen verkondigd heeft, dan besluit hij: [40]) „Daarmede eindig ik mijn geloofwaardige woorden en gedachten over de waarheid. Van hier af moet gij de ijdele gedachten der menschen leeren kennen, aanhoorende den bedrieglijken bouw mijner verzen;" gelijk hij in den aanvang reeds sprak van „der stervelingen meeningen, waarin geen betrouwbare waarheid is." [41])

Empedocles spreekt het uit: [42]) „Wilt gij echter naar andere schatten uwe begeerte uitstrekken, zooals ze in grooten getale bij *de menschen* gevonden worden, zonder waarde, die het verstand stomp maken, waarlijk dan zullen ze u spoedig in den loop der tijden in den steek laten."

En het is deze antithese, die vooral bij de Orphici aan den dag komt, waar ze zeggen: „Velen zijn wel de dragers van den thyrsusstaf, maar Bacchen slechts weinigen," een woord, door Plato in zijn Phaedo zoo geduid, dat onder Bacchen hier zouden te verstaan zijn οἱ ὀρθῶς πεφιλοσοφηκότες. [43])

Zoo stellen zich de denkers in welbewuste tegenstelling tegenover de massa en haar onverstand; ja, wat ze over hebben voor haar zijn en haar streven, het is slechts minachting. Zoo trachten ze er dan ook niet naar, invloed op haar uit te oefenen. Slechts de Sophisten doen dit; en om het te kunnen doen, schikken ze zich naar hare lusten. [44]) Maar daarmede vellen ze hun eigen vonnis; hunne plaats in deze groote tegenstelling is niet bij de edele denkers, zij is aan de zijde der menigte.

Met deze individualistische neiging gaat dan natuurlijk veelal

gepaard een sterke zin voor het pessimisme, of liever, een gering achten van het gewone alledaagsche leven der stervelingen. „HERACLITUS" — zegt CLEMENS ALEXANDRINUS in zijne Stromateis [45]) — „schijnt de geboorte als een ramp te beschouwen, als hij zegt: „Wanneer ze geboren zijn, willen ze leven en in den dood gaan, of liever uitrusten, en ze laten kinderen na, opdat ook die in den dood gaan."

„Wee, wee, gij arm geslacht der stervelingen, wee gij geslacht vol ellende," zoo roept EMPEDOCLES [46]) uit, en zichzelven acht hij verre verheven boven de „sterflijke, aan veelvoudig verderf gewijde menschen." [47])

PHILOLAUS leert, dat de ziel met het lichaam als 't ware tot straf samengekoppeld is en daarin als in een graf begraven; [48]) en hij beroept zich voor deze leer op de *παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντεις*, de oude theologen en zieners, [49]) waarbij we waarschijnlijk aan de Orphici, niet, gelijk SCHRÖDER evengoed mogelijk acht, [50]) aan de Indiërs te denken hebben.

En PLATO zegt in den Phaedo, [51]) dat zoovelen zich op rechte wijze met de philosophie bezighouden, zich om niets anders bekommeren dan om te sterven en dood te zijn.

Deze denkwijze nu openbaart zich niet slechts in de philosophie: men vindt haar evenzoo in de lyriek en in de tragoedie.

„Wanneer soms geluk onder de menschen schittert, komt het niet zonder moeite," zegt PINDARUS; [52]) en niet anders BACCHYLIDES: „Want niemand der aardsche stervelingen is in alles gelukkig"; [53]) maar lang vóór hen zingen SOLON [54]) en THEOGNIS [55]) reeds hetzelfde.

En sterker nog dan bij dezen klinkt die toon in EURIPIDES' woorden: „Wie weet of niet wat wij leven noemen sterven is, en wat wij sterven noemen leven;" woorden, door PLATO in den Gorgias blijkbaar met instemming aangehaald. [56])

Het is dezelfde grondtoon: hoeveel goeds dit aardsche leven ook geve — en PINDARUS en BACCHYLIDES weten dit zeer wel te waardeeren —, volmaakt is het niet; en zoo wijzen ze dan de een meer, de ander minder naar de toekomst, die de rechtvaardigen wacht, en vertoonen zoo juist het kenmerk der mystiek: onmiddellijke gemeenschap met de godheid, niet hier, maar na den dood. De Grieksche mystiek staat ook hierin antithetisch

tegenover de Grieksche massa: *deze* verwacht het van het heden, *zij* vestigt het oog op het verleden [57]) en op de toekomst; en daarmede geeft ze juist datgene wat aan die massa ontbrak: de hoop, die de ziel verheft en haar uitvoert ver boven de moeiten en beslommeringen dezes levens. [58]) En ook hier staat weer PLATO aan de spits: want sterker dan hij wijst wellicht niemand vóór hem op het loon, dat den waren wijsgeer beidt: de onsterfelijkheid der ziel is de sluitsteen zijner leer.

Nu zeg ik niet, dat al deze dichters en denkers mystici zijn, maar de geest die hen allen beheerscht, den een meer, den ander minder, en onder wiens beademing ze allen staan, misschien zelfs EURIPIDES niet uitgezonderd, dat is de geest der mystiek.

Zoo ben ik dan allengs van zelf gekomen tot het *tweede* punt waar ik uwe aandacht op wilde vestigen. Waar ik in de eerste plaats U schilderde den *vorm*, waarin deze strooming zich openbaarde, ga ik U thans wijzen op haar *wezen* en hare *beteekenis* voor de philologie.

Hier is echter een woord tot nadere preciseering niet overbodig. In den aanvang mijner rede wees ik U er op, hoe de fout van de kritisch-rationalistische school eene tweevoudige is: eenerzijds een op den voorgrond schuiven van de kritiek, en hoogstens van de realia, maar in elk geval een verwaarloozen van de philosophisch-religieuze zijde der Grieksche ontwikkeling, — en aan den anderen kant, waar het *noodzakelijk* was zich met de philosophie bezig te houden, een rationalistisch-intellectualistische interpretatie die met het karakter dier philosophie ten eenenmale in strijd is.

Definieert Ge nu de philologie als *wetenschap van den logos*, en verdeelt Ge haar in philologie in engeren zin, historie en philosophie, [59]) dan behoef ik, om te bewijzen, dat de kritisch-rationalistische school hare philologische roeping verzuimd heeft, U slechts aan te toonen, dat ze de philosophie als onderdeel der philologie verwaarloosd heeft: en dat dit inderdaad het geval is, zal wel niemand ontkennen. Maar daarmede is de quaestie niet uit. Immers we bewegen ons in deze oogenblikken niet op *philosophisch*, maar op *philologisch* terrein, *philologisch* dan in engeren zin genomen. En zoo zal het bewijs van mijne thesis in eigenlijken zin eerst dan geleverd zijn, wanneer ik aange-

toond heb niet slechts het *bestaan* van deze diepere, mystieke richting in de *philosophie*, maar ook hare *beteekenis* voor de Grieksche literatuur en geschiedenis.

Het eerste valt niet bijzonder moeilijk. Natuurlijk, wanneer Ge het begrip *mystiek* streng definieert — als dit althans mogelijk is [60]) — en het binnen enge grenzen beperkt, en dan gaat vragen, of daar nu de vóór-Sokratische philosophie qua talis onder valt, dan kan het antwoord niet wel onvoorwaardelijk bevestigend luiden. [61]) Maar *zóó* mag de quaestie niet gesteld worden. De vraag is allereerst deze: Is de vóór-Sokratische wijsbegeerte philosophie in den zin dien wij aan dat woord hechten, is ze abstracte begrips-philosophie, ja dan neen? *Ja*, zegt het rationalisme. En tegenover dat *ja* is het, dat mijns inziens — zoo straks wees ik er reeds op — een krachtig *neen* gesteld moet worden.

Wanneer Ge in ZELLER's standaardwerk de geschiedenis der vóór-Sokratische philosophie leest, dan zijt Ge van het abstracte rationalisme dier philosophie volkomen overtuigd. Alles is daar zoo helder als glas. Thales heet de eerste philosoof, omdat hij de eerste geweest is, „von dem uns bekannt ist, dass er in allgemeiner Richtung nach den natürlichen Ursachen der Dinge gefragt hat." [62]) Zijn „religiöser Glauben" wordt scherp gescheiden van zijn „philosophische Ansicht"; de eerste is „griechischer Polytheismus," de laatste „pantheistischer Hylozoismus." [63]) En als er dan nog plaatsen zijn, die op iets anders schijnen te wijzen, dan zijn die eenvoudig onecht.

Maar de vraag is toch gewettigd, of men zoo *geschiedenis* schrijft; want de geschiedenis van het Grieksche denken is toch ook *geschiedenis*. En of ZELLER deze weergeeft, schijnt mij inderdaad betwijfeld te mogen worden.

Laat mij nog een enkel voorbeeld aanhalen. Wanneer Thales de onsterfelijkheid der ziel heet geleerd te hebben, dan hoort dit bericht volgens ZELLER tot die „Angaben, die von so unzuverlässigen Zeugen stammen", en waarvan de meeste „mit glaubwürdigeren Nachrichten mittelbar oder unmittelbar so sehr im Widerspruch stehen, dass wir ihnen nicht den geringsten Werth beilegen können." [64]) Uit!

Bij de Pythagoreërs echter was eene dergelijke athetese niet

wel mogelijk! Van hun dogma toch der metempsychose moet ZELLER zelf bekennen: „Keine andere von den pythagoreïschen Lehren ist bekannter, und keine lässt sich mit grösserer Sicherheit auf den Stifter der Schule zurückführen, als die Lehre von der Seelenwanderung und dem Fortleben der Seele nach dem Tode." [65]) Deze leer staat dus inderdaad ZELLER's opvatting der vóór-Sokratische philosophie in den weg. Maar geen nood! Liever dan zelf zijne theorie op te geven, schuift hij de schuld op de inconsequentie der Pythagoreërs: „Unser Dogma erscheint mithin überhaupt nicht als ein Bestandtheil der pythagoreïschen Philosophie, sondern als eine Tradition der pythagoreïschen Mysterien, die wahrscheinlich aus älteren, orphischen Ueberlieferungen entsprungen, mit dem philosophischen Princip der Pythagoreer in keinem wissenschaftlichen Zusammenhang steht"; [66]) m. a. w. die goede Pythagoreërs waren zoo schrander, dat ze als aanhangers der Mysteriën leerden — en leerden niet maar omdat het zoo overgeleverd was, maar met hart en ziel, — wat ze als philosophen verwerpen moesten en verwierpen! Arme Pythagoreërs!

Maar in ernst: wanneer ZELLER, de anti-dogmaticus, zich niet door zijn dogma had laten beheerschen, hadde dan niet veeleer de omstandigheid, dat dit leerstuk niet slechts bij hen gevonden wordt, maar in geheel de philosophie vóór ARISTOTELES zulk eene belangrijke plaats inneemt, hem tot eene andere opvatting dier philosophie moeten brengen?

Eilieve! Waaraan ontleent ZELLER toch het recht, in deze nog in haar wordingstijd verkeerende philosophie, telkens en telkens weer den mensch en den denker te scheiden? Aan de inconsequentie, die ook hier schijnt te zijn? Maar allereerst is het toch de vraag, of deze inconsequentie wel waarlijk aanwezig is, of ze niet, indien al voor ons, dan toch voor ons alléén bestaat, tengevolge van de gebrekkige overlevering. Doch ook indien dit niet zoo is, ook indien er inderdaad inconsequentie bestaat, dan mag toch gevraagd: is een inconsequent philosoof geen philosoof meer? Of geldt ook hier niet eerder wat BLASS van Plato zegt: „Wenn Platon als Philosoph inkonsequent ist, so steht er damit unter den Philosophen nicht allein, und mehr als das, es beweist dies, dass er kein enger, die Rätsel der Welt und des Lebens bloss einseitig auffassender Geist war"? [67])

Doch ik ga verder, M. H.! Ik wil u doen zien, hoe we hier inderdaad met een principe, met een dogma te doen hebben.

Nog bezwaarlijker was het, bij Heraclitus een nauw verband tusschen het „philosophische" en het religieuze element te loochenen; en zoo is ZELLER hier dan ook wel genoodzaakt, zich voorzichtiger uit te drukken: „Mit diesen physikalischen Ansichten brachte nun aber Heraklit, wie später in etwas anderer Art Empedokles, die mythischen Vorstellungen über das Leben nach dem Tod in eine Verbindung, die durch seine philosophischen Voraussetzungen allerdings nicht gefordert war." [68]) Maar toch vindt ZELLER Heraclitus hierin niet consequent; [69]) en de verklaring is weer dezelfde als bij de Pythagoreërs: „Die Frage, ob die Fortdauer nach dem Tode sich über das Ende der gegenwärtigen Welt hinaus erstreckt, scheint er gar nicht berührt zu haben; was gleichfalls beweisen würde, dass die Annahme derselben nicht aus seinem eigenen System herausgewachsen, sondern von aussen in dasselbe hineingetragen war." [70]) Zoo heet het dan ook straks nog sterker van hem: [71]) „und wenn er davon, im Anschluss an die Orphiker, zu Gunsten der Menschenseelen eine Ausnahme macht, so thut er diess theils nur im Widerspruch mit den allgemeinen Voraussetzungen seiner Physik, theils wissen wir nicht, ob er nicht, wie seine stoischen Nachfolger, auch ihre Fortdauer mit dem Ablauf jeder Weltzeit ein Ende nehmen liess." [72])

Het eenige punt, „bei dem sich eine Einwirkung der Mysterien auf Heraklit wahrscheinlich machen lässt," is het geloof aan een voortleven na den dood. [73])

Maar overigens gold Heraclitus „schon im Alterthum für einen der bedeutendsten unter den Physikern"; [74]) en dit is hij dan ook volgens ZELLER inderdaad.

Gelijk met Heraclitus, zoo staat het met Empedocles: van zijne „physikalische Annahmen" heet het: „sie erscheinen... als Theile eines naturphilosophischen Systems, das zwar nicht nach allen Seiten hin vollendet, aber doch nach Einem Plan ausgeführt ist." [75]) Maar onmiddellijk daarop laat ZELLER volgen: „Anders verhält es sich mit gewissen religiösen Lehren und Vorschriften, welche theils dem dritten Buche des physikalischen Lehrgedichts, theils und besonders den Katharmen

entnommen, mit den wissenschaftlichen Grundsätzen unseres Physikers in keiner sichtbaren Verbindung stehen. In diesen Sätzen können wir nur Glaubensartikel (!) sehen, die zu seinem philosophischen System von anderer Seite her hinzukamen, und demselben nur unvollkommen angegliedert wurden." Evenzoo eenige bladzijden verder: [76]) „So wichtig ihm aber dieser Glaube und diese Vorschriften für seine Person (!) waren, mit seinem philosophischen System hängen sie innerlich nur theilweise zusammen, während sie ihm nach einer andern Seite unverkennbar widersprechen". En wederom: „Auch diesem reineren Götterglauben fehlt es jedoch an einer wissenschaftlichen (!) Verknüpfung mit seinen philosophischen Ansichten." [77]) En het geheele standpunt van ZELLER komt duidelijk uit in de slotwoorden zijner uiteenzetting van Empedokles' theologie: „So wichtig aber diese Züge auch sind, wenn es sich darum handelt, ein vollständiges Bild von der Persönlichkeit und dem Wirken des Empedokles zu gewinnen, oder im besonderen seine religionsgeschichtliche Stellung zu schildern, so ist doch ihr Zusammenhang mit seinen philosophischen Ueberzeugungen zu lose, als dass wir ihnen für die Geschichte der Philosophie eine grössere Bedeutung beilegen könnten." [78]) Men ziet, waar het om te doen is; philosophie en religie moeten gescheiden worden, desnoods met geweld; geloof en wetenschap, ze staan tegenover elkander; de mensch en de denker zijn twee; en zijn ze het niet of willen ze het niet zijn, dan maakt men ze het eenvoudig in naam der wetenschap!

Eindelijk Plato. In hem komt bijzonder het streven der kritisch-rationalistische richting aan het licht. Van onecht verklaren kon hier geen sprake zijn; men zou er trouwens zijn eigen glazen door hebben ingeworpen; want in denzelfden dialoog zijn dikwijls religieuze mystiek en „zuivere" philosophie dooreengemengd. Maar zoo wordt dan ook bij PLATO hetzelfde toegepast als bij de anderen: de mystisch-religieuze uitingen staan buiten de consequenties van PLATO's philosophisch systeem. Te verwonderen is het dan ook niet, als NATORP schrijft: „Es ist wahr, dass PLATO seine mit dem religiösen Gedankenkreis der Orphik zusammenhängenden psychologischen Vorstellungen auch sonst, auch im Phaedo und Staat mit der Ideenlehre enger verknüpft, als im Interesse einer rei-

nen Durchführung der letztern erwünscht ist." [79]) Hetzelfde vindt men elders [80]): „Eben diese Stimmung fand ihn ganz besonders empfänglich für die religiösen Eindrücke der Orphik, die gerade in dieser Zeit — wie schon der Meno erkennen liess — sich mit seiner Philosophie in einer für deren Klarheit und Reinheit nicht gefahrlosen Weise verschmelzen." En nog sterker op eene andere bladzijde [81]): „Deutlich aber verrät sich im Meno selbst, dass hierbei schon nicht mehr das reine Interesse theoretischer Wissenschaft leitend war. Wir sehen PLATO hier zuerst in einer ganz neuen Rolle auftreten, der des orphischen Predigers und Propheten; so wieder im Gorgias und weiterhin, am stärksten im Phaedo. Ein tiefes religiöses Pathos hat von ihm Besitz genommen, in dem zugleich sein Dichtergemüt sich mehr befriedigt finden mochte, als in ausschliesslich strenger Begriffsentwicklung. Oft hat PLATO in musterhafter Klarheit beides von einander geschieden, wie in geradezu typischer Weise hier im Meno selbst. Aber fast ebenso oft scheinen die Grenzen zwischen Wissenschaft und mythischer Dichtung sich doch wieder zu verwischen bis zu ernstlicher Trübung der Reinheit seines Philosophierens. Man hat ihn den göttlichen genannt; aber was man so göttlich an ihm fand, ist vielmehr seine menschlichste Schwäche. Die strenge sokratische Selbstbescheidung „menschlicher" Weisheit innezuhalten ist dem hochsinnigen Manne nicht durchweg geglückt."

Ik heb met opzet hier NATORP geciteerd, en niet ZELLER, niet slechts omdat NATORP's boek als monographie, product van meer dan vijftien jaar arbeid, [82]) allicht meer gezag heeft dan ZELLER's werk, dat toch altijd een handboek blijft, maar vooral wijl NATORP veel meer dan ZELLER inderdaad oog blijkt te hebben voor de mystisch-religieuze zijde van Plato's philosophie; hij geeft toe, dat deze zijde meer met Plato's karakter overeenkomt, dan die der „ausschliesslich strenge Begriffsentwicklung," hij negeert de mystisch-religieuze invloeden niet: integendeel, hij ruimt er eene groote plaats voor in: alleen maar: eene plaats buiten de philosophie, buiten de wetenschap. En zoo is dan ook volgens NATORP het zwaartepunt van Plato's wijsbegeerte te zoeken, niet in den Phaedo, die naar WILLMANN's woord [83]) „ganz auf dem Boden der Mysterien-

lehre" staat, evenmin allereerst in de Republiek, of in den mystischen Timaeus, maar in den Parmenides, den Sophistes en den Philebus, die behooren tot de werken zijner „reifsten Entwicklung", die „von der ersten bis zur letzten Zeile den Geist nüchternster Wissenschaft atmen, und die autonome Begründung der reinen Erkenntnisse einzig (!) in der Gesetzlichkeit des Logischen in voller Reinheit vertreten." Men ziet, de *vorm* is geheel nieuw, want het is nog zoo lang niet geleden, dat Parmenides en Sophistes voor zeker onecht, [85]) of althans twijfelachtig golden; [86]) men raadplege, om namen te noemen, wat den Parmenides aangaat, UBERWEG [87]) en later HUIT [88]) maar. Doch al is de vorm nieuw, de bedoeling is oud en blijkt steeds weer dezelfde te zijn; ze ligt in haar diepsten grond reeds in het woord van BÖCKH: „Die Wissenschaft und die positive Religion stehen auf einem ganz verschiedenen Felde. So wenig als die Mathematik, die Chemie oder Astronomie etwas mit christlichem Bewusstsein zu thun haben, ebenso wenig die Philologie....... Die Philologie stimmt hierin vollständig mit der Philosophie überein." [89])

Wanneer de tijd het niet verbood, zou ik nog tal van citaten kunnen bijbrengen, waaruit steeds weer één streven blijkt: scheiding van het religieuze en het logische, „zuiver-wetenschappelijke" element. En nu zeg ik niet, dat allen die dit willen, rationalisten zijn; maar zoowel ZELLER, de theoloog der Tübinger School, als NATORP, de aanhanger van een kritisch Kantianisme, ze stemmen samen in hetzelfde doel, en dat doel is rationalistisch.

Tegenover dit streven nu stel ik, dat de vóór-Aristotelische philosophie over 't algemeen slechts één van de uitingen is, waaronder de mystisch-religieuze strooming van den tijd zich openbaart; dat deze strooming inderdaad dezelfde is, die in de Orphiek naar buiten komt, en voor een groot deel lyriek en drama, Pindarus, Bacchylides, Aeschylus beheerscht, ja een enkel maal zelfs in de geschriften der redenaars weerklank schijnt te vinden; dat dit mystisch-religieuze element in de vóór-Aristotelische philosophie niet ondergeschikt, maar over-

heerschend is; en dat alzoo de abstract physisch-logische opvatting dier philosophie, die voor een groot deel op ARISTOTELES steunt, [90]) ten eenenmale onhoudbaar is.

Ge zult in deze oogenblikken niet van mij verwachten het bewijs van al deze stellingen; ten deele wees ik op dit karakter der vóór-Aristotelische philosophie reeds elders; ten deele hoop ik het nog nader te kunnen aantoonen; slechts op enkele punten vestig ik kort Uwe aandacht.

Allereerst moet toegegeven worden, dat dit beweren der kritisch-rationalistische school wel geldt tegenover den gewonen polytheïstischen godsdienst der menigte: daarvan is de philosophie niet slechts gescheiden: ze staat er antithetisch tegenover, gelijk, zooals we zagen, tegenover die menigte zelve.

„Alles," zegt XENOPHANES, [91]) „hebben Homerus en Hesiodus den goden toegedicht, wat bij menschen smaad en schande is: diefstal, echtbreuk en wederzijdsch bedrog;" en HERACLITUS oordeelt, dat Homerus verdiende uit de wedstrijden gebannen en met roeden gegeeseld te worden. [92])

Maar wat van den staatsgodsdienst geldt, is dat ook van toepassing op de religieuze mystiek, zooals die vooral in de Orphiek zich openbaart? Dat de Orphiek religieus is, zal toch wel niemand ontkennen; en oordeelden de Orphici over de gewone Grieksche godenleer wel anders dan de philosophen?

Inderdaad is de kritisch-rationalistische school het bewijs voor haar thesis schuldig gebleven. Ze heeft het getracht te geven, maar gelukt is het haar niet. Eene onpartijdige, objectieve beschouwing der overlevering brengt dikwijls geheel andere dingen aan het licht dan het rationalisme ons wil doen gelooven. Maar onpartijdig en objectief is het rationalisme nooit geweest, hoezeer het ook het tegendeel beweert. JOËL [93]) vestigt er de aandacht op, dat van de drie korte fragmenten van Anaximenes het eene van onze ziel spreekt, een ander van het onlichamelijke. En toch wordt Anaximenes door ZELLER e. a. eenvoudig zonder meer een „Physiker" genoemd! ARISTOTELES is voor ZELLER in 't algemeen de hoogste autoriteit; wanneer echter diezelfde ARISTOTELES bij iets wat ZELLER onjuist voorkomt, voorzichtigheidshalve een ἴσως voegt, dan klampt deze zich aan dat ἴσως vast om de onwaarschijnlijkheid aannemelijk te maken

van wat voor ARISTOTELES waarschijnlijk was, en heet het: „wir gehen gewiss nicht zu weit, wenn wir annehmen, nicht blos die Späteren, sondern schon Aristoteles habe nach seiner Weise dem alten Philosophen Vorstellungen zugetraut, die wir von ihm noch nicht erwarten dürfen!" [94])

Is dat onpartijdig?

Doch niet slechts de *overlevering* pleit tegen het rationalisme; ook het *gezond verstand:* men mag toch vragen, of inderdaad eene scheiding tusschen het religieuze en logische element als door ZELLER en anderen, wordt gemaakt, denkbaar is in eenen tijd als den vóór-Sokratischen. Ik herhaal het, wanneer er sprake was van een staatsgodsdienst, dan kon men zulk eene scheiding aannemen; maar wat dwong de wijsgeeren, om Orphici te zijn, anders dan hun eigen wil? En als ze zich bewust tegen den staatsgodsdienst verzetten, en even bewust zich bij de Orphische mystiek aansloten, hoe is dan zulk eene scheiding aannemelijk? Als EMPEDOCLES in het derde boek van zijn Περὶ Φύσεως dezelfde mystiek verkondigt als in zijn Καθαρμοί, [95]) hoe is het dan aan te nemen, dat toch deze twee gedichten niets met elkander te maken hebben, of het derde boek geheel buiten de andere staat?

Als PFLEIDERER [96]) en anderen [97]) bij Heraclitus verwantschap met de mysteriën zoeken, dan tracht ZELLER hen te weerleggen met de vraag: welke mysteriën dan? [98]) Het zij zoo: ik wil volstrekt niet beweren, dat PFLEIDERER's beschouwingen in alles juist zijn. Maar zóó kan men zich van de quaestie niet afmaken: CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE [99]) wijst er terecht op, dat men onderscheiden moet tusschen leer en cultus, tusschen mysteriën en mystiek. Tegenover de Orphische mysteriën — althans tegenover het gebruik, of wilt Ge, misbruik, dat er veelszins van gemaakt wordt — staan de philosophen veelszins vijandig, [100]) op de Orphische mystiek is voor een groot deel hun systeem gebouwd; eene bewering, die zeer goed wordt geïllustreerd door PLATO, als hij in den Phaedo, handelende over de Orphische spreuk ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δέ τε παῦροι, onder deze laatsten verstaat de ὀρθῶς πεφιλοσοφηκότες.

De invloed der Orphiek op de philosophie is aangetoond door GRUPPE in het eerste deel van zijn werk: „Die Griechischen Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu den Orientalischen

Religionen," [101]) en ook LORTZING [102]) moet toegeven, dat GRUPPE bij zijne bewijsvoering wetenschappelijk te werk gaat, en DIELS' afkeurend oordeel toch in ieder geval slechts op een *deel* van het boek kan slaan. Maar GRUPPE staat niet alleen: WILLMANN heeft in het eerste boek van zijne „Geschichte des Idealismus" van Roomsch standpunt uit iets dergelijks gedaan, [103]) en al oefent hij wellicht niet genoeg kritiek, zijne methode is toch zeker verre te verkiezen boven de hyper-kritische van de school van HERRMANN. [104]) Ik zal U niet vermoeien, door met U te bespreken al de werken, waarin op het verband van Orphiek en philosophie gewezen wordt: MAASS in zijn Orpheus, [105]) GOMPERZ in zijne Griechische Denker, [106]) KERN in zijn werk over de Rhapsodische Theogonie [107]) en elders, FREUDENTHAL in zijne studie over de Theologie van Xenophanes [108]), ROHDE in zijn Psyche, [109]) DIETERICH in zijne Nekyia, [110]) DIELS, [111]) MEYER, [112]) CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, [113]) WINDELBAND, [114]) om niet meer te noemen, zij allen nemen zulk een verband in meerdere of mindere mate aan. En nu, niet lang geleden, heeft JOËL in zijn reeds door mij vermeld program, getiteld: „Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik," de verhouding van de vóór-Sokratische natuurphilosophie en de Orphische mystiek min of meer uitvoerig besproken. [115])

Laat mij dit gedeelte mogen eindigen met de woorden van JOËL: [116]) „Demgegenüber ist nun zu fragen, ob nicht das religiöse Element in jenen Naturphilosophen ein notwendiges und ursprüngliches ist, ja vielleicht gar das ursprüngliche, sodass umgekehrt als bisher zu fragen ist: nicht wie sie vom Philosophischen zum Religiösen, sondern wie sie vom Religiösen zum Philosophischen kamen. Nicht nur dass jenes nun einmal früher da ist und dieses eben in seiner Entstehung aus anderm zu erklären ist: die auch von Zeller hervorgehobene hohe Wichtigkeit, die das Religiöse für so manche dieser Philosophen hat, verträgt sich einfach nicht damit, dass es nur fremdes Anhängsel sein soll. Sollen gerade die ersten Philosophen schon so zweiköpfig kompliziert gewesen sein, dass Glaube und Wissen in ihnen geschieden war? Die „zwei Wahrheiten" kommen als späte Resignation nach langem Kampf. Zudem weist auf prinzipiellen Charakter, dass das Religiöse auch in unserer dürftigen

Überlieferung der Naturphilosophen nicht nur bisweilen sehr wichtig erscheint, sondern auch, wie gesagt, nirgends ganz fehlt."

Zal ik nu nog spreken over den invloed der mystiek op de overige litteratuur?

De scheiding tusschen philosophische en andere litteratuur is eigenlijk reeds niet juist: ZELLER rekent Empedocles tot de philosophen, Pherecydes niet. Waarom? Omdat volgens hem Empedocles zijne ideeën abstract-logisch uitdrukt. ZELLER steunt hier weer op ARISTOTELES, die zegt dat de dichter Homerus en Empedocles eigenlijk alleen het metrum gemeen hebben. [117]) Maar indien iemand *niet* abstract-logisch spreekt, dan is hij het: in niemand anders komt het verband tusschen den dichter en denker zoo uit als in Empedocles. En is het dan denkbaar, dat de Φιλία en de νεῖκος bij hem niets anders zouden zijn dan *namen* voor de *vereenigende en scheidende kracht?* Empedocles is een profeet; en zou hij dan voor zijne physiek zijn profetenmantel afgeworpen hebben?

Doch we behoeven ons niet tot dezen denker-dichter te bepalen. Ik wijs U op Pindarus, door GOMPERZ met Empedocles onze oudste zegsman voor de kennis der Orphiek genoemd, [118]) die in heerlijken zang in Orphischen trant bezingt het lot der gelukzaligen; ik wijs U op Bacchylides, op Aeschylus, en zoo vele anderen; ja zoo zeer hangt deze geheele strooming saâm met het leven, dat in de graven van Petelia in Groot-Griekenland gouden plaatjes gevonden zijn, den dooden meêgegeven in het graf, waaruit de diepe ernst dezer mystiek U toespreekt, en de blijde hoop U roert, die ze schonk. [119])

Inderdaad is dit element de zilveren draad, die door het geheele vóór-Sokratische geestesleven heenloopt, zijne ontwikkeling beheerscht en daaraan diepte geeft. „In Wirklichkeit," zegt ED. MEYER, [120]) „ist ohne richtige Würdigung der Orphik die griechische Entwickelung des sechsten und fünften Jahrhunderts, namentlich die der Philosophie, gar nicht zu verstehen." [121])

En deze lijn is tevens de historische. Reeds BÖCKH wijst er op, hoe in Homerus de oorspronkelijke traditie veelszins is verdraaid; [122]) en wel ontkent LOBECK, [123]) dat de Orphische mystiek in haar grondgedachten ouder is dan de Homerische

gedichten, maar van de kosmogonie is het tegendeel door GRUPPE [124]) overtuigend bewezen; terwijl DIETERICH, wat de eschatologie betreft, aantoont, hoe in de Odyssee overblijfselen van eene leer zijn, die met het geheel van de Homerische gedichten in strijd is en met de latere mystische eschatologie niet weinig overeenkomst vertoont. [125])

En eindelijk: deze historische lijn loopt, door de geheele vóór-Sokratische philosophie heen, uit in Plato: Plato is het, in wiens werken we de gansche geschiedenis van het vóór-Sokratisch denken als in een spiegel weêrvinden; die zich telkens en telkens weêr beroept op die ouden, [126]) hun woorden, hun wijsheid, die ze immers als uit der goden hand ontvingen; [127]) in wien, om met BÖCKH [128]) te spreken, „alle frühere Urphilosophie wie in einen Knoten zusammengeschlungen" is; die het logische en het mystieke element in het denken vóór hem heeft vereenigd; die, volgens WINDELBAND, [129]) „den Versuch macht, religiöse Dogmen philosophisch zu begründen oder wenigstens als möglich und „wahrscheinlich" gelten zu machen;" wiens grootheid volgens DIELS [130]) bestaat in de „Vereinigung orphischer Apokalyptik mit eleatischer Dialektik."

Zoo is dan de mystiek, inzonderheid de Orphische, de band, die poëzie en philosophie, philosophie en religie aan elkander bindt en vereenigt: zoo bestaat de philosophie vóór Aristoteles niet maar uit drie losse stukken, onderling zonder veel samenhang, en buiten verband met de stroomingen van den tijd, die in de overige literatuur naar buiten komen; zoo staat ook deze literatuur zelf niet buiten de grenzen der wijsbegeerte; neen, gansch die philosophie wordt, zij het soms onbewust, in haar wezen en strekking uiting van dat ééne streven, dien éénen drang, waarvan de eeuwen na het epos zwanger zijn: om te vinden niet maar de oplossing van de raadselen der natuur buiten den mensch om: neen, om te vinden en te verstaan het verband tusschen den mensch en het leven, het leven en de godheid; een streven, dat, zijn oorzaak en uitgangspunt vindende in den levensnood van de lijdende menschenziel, schoon telkens en telkens mislukkend, steeds weer te voorschijn komt en ten slotte weer zijn hoogtepunt bereikt in het stelsel van den grooten zoon van Aristo, die in zijn Phaedo het heeft durven bestaan,

der verbaasde menschheid in het beeld van den stervenden Sokrates voor oogen te stellen het probleem van het leven, in al zijn benauwende zwaarte, maar die ook in dienzelfden Phaedo de hoogste solutie geeft, die buiten de Verlossersidee om kon gevonden worden; los te laten al het aardsche als onredbaar verloren, en de ziel op te voeren tot de eeuwige sferen van het onzienlijke en onstoffelijke. [131])

Deze strooming komt wel in Plato het duidelijkst aan het licht, maar toch beheerscht zij ook het gansche denken vóór hem. Den een vervult zij meer, den ander minder; den een alleen naar den vorm, den ander ook naar den inhoud; de een weet zich er klaarder en bewuster rekenschap van te geven, en in meer wetenschappelijken vorm: zulk een noemt men dan wijsgeer; de ander drukt zich uit naar 's dichters aard en wijs; ja een derde stelt zich antithetisch tegen haar over. [132]) Maar, hetzij thetisch, hetzij antithetisch, hetzij meer, hetzij minder, er door beheerscht worden ze allen, veel meer dan uit de fragmentarische overblijfselen blijkt; en wien dat bevreemdt, die verstaat niet het kenmerkende van deze strooming, die van beteekenis en gewicht *moest* zijn, omdat ze voorkomt *uit* het leven, zoekt *naar* het leven, en daardoor wortelt *in* het leven; omdat de menschheid, wier ziele lijdt wijl ze het *waarom* niet kan vinden in den treurgang der dingen, geen ruste *kan* vinden, voor ze rust in God.

Vraagt Ge me dan ten slotte, hoe naar den eisch onzer beginselen de philologie ten opzichte van deze dingen heeft te staan, dan is mijn antwoord dit:

Ik heb U in deze oogenblikken gewezen op eene mystisch-religieuze richting, die de Grieksche ontwikkeling in de zesde en vijfde, ten deele ook nog in de vierde eeuw beheerscht; ik heb U trachten aan te toonen, hoe deze richting, antithetisch staande *tegenover* het Grieksche volk in zijn sociaal en politiek leven, desniettemin eene zijde van den Griekschen geest vertegenwoordigt, die zeker niet de minst belangrijke is; hoe deze strooming niet alleen aan de philosophie in 't algemeen haar cachet heeft gegeven, maar ook op de andere literatuur, op lyriek en drama, een overwegenden invloed heeft gehad; ten slotte, hoe dit mystisch-religieuze element door de kritisch-

rationalistische school is genegeerd en miskend, eensdeels door een absoluut verwaarloozen van de philosophische zijde van het Grieksche volksleven, en door de philologie in kritiek te laten opgaan, anderdeels door een eenzijdig op den voorgrond schuiven van het begrifflich-logische element in de Grieksche wijsbegeerte, waardoor deze school een belangrijken factor van den Griekschen logos buiten beschouwing heeft gelaten en alzoo is te kort geschoten in hare roeping om te zijn *wetenschap van den logos.*

Antithetisch volgt daaruit, dat de philologie deze fout van de rationalistisch-kritische school heeft te mijden, en van deze mystisch-religieuze strooming niet slechts studie heeft te maken, maar ook de Grieksche philosophie van dit gezichtspunt uit heeft te bezien; en dat ze dus de kritiek wel als hulpwetenschap heeft te gebruiken en te waardeeren, maar eenerzijds voorzichtigheid moet betrachten bij de toepassing, en aan den anderen kant niet bij die kritiek mag blijven staan, maar met de door haar verkregen resultaten heeft te arbeiden om in te dringen in de verborgenheden van het Grieksche leven; dat ze voorts hierbij wel niet de logische zijde van het Grieksche denken heeft te verwaarloozen, noch ook in den wind te slaan de waarschuwingen, die tegen een onkritisch phantaseeren, waar het *feiten*materiaal niet aanwezig of corrupt is, worden ingebracht, [133] — maar toch andererzijds zóó heeft te arbeiden, dat ze niet met het onkruid de bloem vertreedt, die daaronder verscholen, haar stille pracht slechts vertoont aan hem, die zich de moeite geeft haar te zoeken daar, waar een ander haar bestaan niet zou vermoeden. Zulk eene bloem is de Grieksche mystiek; die haar niet ziet, vertreedt haar; maar wie ze zoekt en vindt, dien ontsluit ze van zelf de weelde haars rijkdoms.

Doch hierbij heeft de Calvinistische wetenschap niet stil te staan. Zeker, het rationalisme heeft door zijn eenzijdig acht geven op het begrifflich-logische, en door achteloos voorbij te gaan aan het religieus-mysticke element in de Grieksche ontwikkeling, de Grieksche philosophie en den Griekschen logos in 't algemeen miskend; en in zoover is het eene oorzaak van blijdschap, dat in onzen tijd de zin voor dit mysticke element weer is opgeleefd, dat men het leert verstaan en waardeeren; dat men ook de philologie niet meer in louter kritiek, ook niet

in kennis der realia, [134]) laat ontaarden, maar oog kreeg voor den dieperen ondergrond, dat men in 't algemeen niet meer de wetenschap in het begrip laat opgaan, niet meer onwetenschappelijk noemt wat aan alle wetenschap voorafgaat.

Edoch, voldoende is dit niet: ook hier weer is het Christelijk beginsel de wigge, die scheiding maakt tusschen wetenschap en wetenschap. Wie geen norm heeft om daarnaar zijn oordeel te richten, dien kan de Grieksche mystiek lief zijn, die verheugt zich in haar eereherstel, nu ja, wijl ze hem sympathiek is, wellicht ook, wijl hij meent dat ze inderdaad meer invloed gehad heeft dan men vroeger erkende. Hem die den Bijbel niet erkent als Gods Woord, dien staat die mystiek op één lijn met de verborgenheden der Schrift, ja hooger. Wat men in de Assyriologie zag gebeuren, [135]) dat geschiedt ook op dit gebied. Voor een DIELS is het logosbegrip van Heraclitus overgegaan in het Evangelie van JOHANNES; [136]) voor een PFLEIDERER berust de wijsheid van den Prediker niet zelden op de philosophie van denzelfden wijsgeer; [137]) volgens DIETERICH's oordeel „stammt manches [aus der Johannesapokalypse] aus griechischen Quellen." [138]) Zoo verdwijnt zoo licht de grenslijn tusschen het heilige en onheilige: voor eene scheiding ontbreekt immers alle ratio! Ja, ik spreek stouter: zulk eenen moet consequent die mystiek onderdoen voor de „zuivere" philosophie, staat het religieus-mystische element *lager* dan het begrifflich-logische; want dit laatste geeft immers de waarheid, waarnaar het eerste slechts streeft en tast!

Maar gansch anders staat hierin de Calvinist: hem is de philologie wel wetenschap van den logos, wellicht eer en meer dan voor eenig ander, maar die logos is door de zonde verdorven; de mensch verduisterd in het verstand, vervreemd van het leven Gods. [139]) En juist in de belijdenis hiervan komt de tegenstelling het scherpst uit: voor den philoloog die den zondeval loochent, meer bijzonder voor den rationalist, is het Grieksche denken, de Grieksche ontwikkeling, normaal, bijna zou ik zeggen, volmaakt; [140]) ze is het ideaal waarnaar hij zich richt; en zoo moet hij zich dan ook aangetrokken gevoelen *niet* tot de mystiek, — want die bekent juist, dat ze *niet* normaal, niet volmaakt is, dat ze slechts zoekt en tast, *of* ze het vinden mocht; aangetrokken gevoelt hij zich tot het begrifflich-

logische, dat pretendeert *de* waarheid te zijn en te hebben. Bij het rationalisme is geen zoeken en tasten: het meent alles gevonden te hebben. Het is zichzelf genoegzaam; of, kritisch geworden, bakent het zelf de grenzen zijner kennis zich af, en streeft niet eens, daar boven uit te gaan.

En daartegenover staat dan de Grieksche mystiek: ze tracht dit leven te ontvluchten, wijl ze weet, dat het niet het ware leven is; ze beseft, dat volkomene wetenschap *hier* niet te verkrijgen is; ze streeft er naar, om wat boven haar verstand uitgaat, te omvatten in mystisch schouwen; maar ze is zich bewust, dat haar dat *hier* nooit volkomen gelukken zal; de onvolkomenheid van al het aardsche is haar uitgangspunt. [141])

Daarin is voor den Christen de beteekenis dezer strooming gelegen: dat ze bekent de waarheid *niet* te hebben, maar zoekt en worstelt, om ze te grijpen; en zoo staat voor hem de Grieksche mystiek niet op zich zelf als exclusief bezit van den Griekschen geest, maar hij ziet er in slechts ééne uiting van de strooming die zoowel in Azië als in Aegypte en Griekenland de menschheid beheerscht: hij vindt er in weer het woord van den Apostel: [142]) „dat het gansche schepsel te zamen zucht, en te zamen als in barensnood is tot nu toe." Dat is de reden, waarom voor den Calvinist deze Grieksche mystiek hooger staat dan het rationalistisch-logische element in het Grieksche geestesleven. Het laatste keert zich naar de aarde toe, het eerste er van af. En zoo komt het dan, dat de mystiek veel ontvankelijker is voor het Christendom. DIETERICH wijst er in zijne Nekyia [143]) op, dat het waarschijnlijk is, dat, waar de Orphiek bloeide, de meeste Christenen van te voren Orphici zullen geweest zijn. Of deze vooronderstelling juist is, waag ik niet te beslissen: zeker is hier voorzichtigheid eisch: tot voorzichtigheid maant reeds de argumentatie, die DIETERICH bezigt; want zoo licht wordt de klove tusschen heidendom — en dat blijft toch de Grieksche mystiek — en Christendom uitgewischt; en de kerkvaders hadden voorwaar geen ongelijk als ze tegen den orphischen cultus sterk polemiseerden. [144]) Maar het feit blijft toch, dat PAULUS, als hij in Athene op den Areopagus het Evangelie predikt, [145]) zich aansluit *niet* aan het logische, maar aan het mystisch-religieuze element in de Grieksche ontwikkeling, [146]) waarin immers juist de band tusschen den mensch en de godheid

op den voorgrond treedt; gelijk ook Calvijn Plato prijst, „die dickwils gheleert heeft, dat de hooghste gelucksaligheyt der ziele gelegen is in hare gelijckheyt met Godt, wanneerse sijn kennis begrepen hebbende, gheheel in hem wordt overghestelt en verandert." [147]) Hierin ligt inderdaad de grootheid der mystiek; maar hierin ligt ook haar gevaar: de heidensche mystiek loopt uit in pantheïsme. [148])

M. H.! Nooit is het Grieksche denken uitgegaan boven Plato, ook niet in Aristoteles; het heeft zich verbreed en vergroot, verdiept heeft het zich niet. Plato is de grootste denker geweest, dien Griekenland kende, en Plato was mysticus; bij hem vloeien de eischen van verstand en hart volkomen ineen; [149]) het der godheid gelijk worden is hem niet slechts de gelukzaligheid der ziel, gelijk op de gouden plaatjes in Petelia's graven: het is hem tevens het ideaal van den wijsgeer. [150])

Zoo brengt hij philosophie en religie saam in harmonieuze eenheid. Zoo verheft hij de wijsbegeerte, en verdiept de mystiek; en zoo gaf hij van beide het hoogste. Het hoogste, ja. Maar het hoogste wat het heidendom gaf en kon geven: het heidendom, dat niet verder *kon* komen dan een zoeken en tasten, omdat het den Christus Gods niet kende, door Wien alleen kennisse Gods mogelijk is. [151]) En zoo is dan ook *deze* weg om te komen tot de waarheid ten slotte niet anders dan een doolweg; en de wetenschap die uit het geloof is, stelt ook hier tegenover het pad der dwaling den waren weg des levens, want ze gelooft in het Woord van den Zoon van God, Die gezegd heeft: „Ik ben de weg, en de waarheid, en het leven. Niemand komt tot den Vader, dan door Mij!" [152])

M. H. Directeuren der Vereeniging voor Hooger Onderwijs op Gereformeerden grondslag! Wanneer ik, aan het einde van mijne rede gekomen, nu tot U het eerst het woord richt, dan is dat niet slechts een voldoen aan mijn plichtsgevoel, wijl aan U is toevertrouwd de bestuurshoogheid over de Hoogeschool, waaraan ik mij in deze oogenblikken verbind; het is ook, het is veel meer eene uiting van den dank, die er in mijn hart leeft voor de eere, door U mij bewezen. Immers door U is mij

de eervolle, maar ook zware taak opgedragen, die ik nu sta te aanvaarden: daarmede hebt Gij het uitgesproken, dat, hoe jong en hoe weinig ervaren ik nog was op het terrein der wetenschap, Gij het vertrouwen koesterdet, dat het te verrichten werk niet al te zeer zou lijden door mijne jeugd en onervarenheid; en daarmede hebt Ge in zekeren zin tevens eene verantwoordelijkheid op U genomen, die, hoezeer ook verlicht door der Curatoren advies, toch verre van benijdenswaard is.

Maar door dit te doen hebt Ge mij juist geschonken het zelfvertrouwen, dat voor de vervulling van een zoo belangrijk ambt als het mij opgedragene, onontbeerlijk is. Wanneer ik U daarvoor hier openlijk mijnen dank betuig, dan voeg ik daarbij de bede, dat God mij schenke kracht en lust, om de mij opgedragen taak zóó te vervullen, dat Uw vertrouwen niet slechts niet beschaamd worde, maar ook der Calvinistische philologie ten goede kome.

M. H. Curatoren onzer Hoogeschool, de achting die ik voor Uw College heb, is niet slechts de liefde van den volbloed philoloog voor Uwen schoonen latijnschen naam. Is het *curator a non curando* toch nooit op U van toepassing geweest, allerminst is dit het geval, waar op Uw eigen voorstel het gebied Uwer zorg zoo onevenredig werd vergroot. Zij het mij vergund, U voor deze zelfgewilde verzwaring Uwer lasten dank te zeggen niet slechts, maar tevens daarbij den wensch uit te spreken, dat niet door mijne benoeming Uwe taak gelijk zou worden aan die van Uwe naamgenooten uit den ouden tijd, wier werk een Fransch geleerde aldus aangeeft: „de protéger une certaine classe de personnes incapables de se protéger elles-mêmes"; [153]) en moge veeleer Uwe voordracht mij tot een prikkel zijn, om ook op het gebied der wetenschap pal te staan voor de beginselen, die U, en ik mag zeggen, ook *mij* lief zijn.

M. H. Hoogleeraren, op het punt te staan, een zoo geleerden kring als den Uwen binnen te treden, is op zichzelf eene omstandigheid, die zelfs hem die met zeer veel zelfvertrouwen toegerust is, met schrik en beving kan vervullen. Wanneer ik desniettemin daarvoor niet zóó bevreesd ben als verwacht kan

worden, dan zijt Gij daarvan zelf de oorzaak door de vriendelijkheid, waarmede Gij mij steeds zijt tegemoet gekomen; eene vriendelijkheid die mij ook nu moed geeft, om den nauweren omgang met U niet slechts niet te vreezen, maar veeleer met blijde verwachting tegen te gaan. Met blijde verwachting, ja: want welk een genot moet het niet zijn, met eene schare van eminente mannen, allen geschoold in de wetenschap, allen belijders van één beginsel, allen najagend één zelfde doel, dagelijks te kunnen verkeeren, hunne gesprekken te hooren, hunnen raad te vragen!

Het is zoo, een ieder heeft zijn eigen vak van wetenschap, zijn eigen gebied van studie; maar toch, hoeveel belangrijke vraagstukken zijn er niet van algemeenen aard, die het *geheele* terrein der wetenschap omvatten, die voor *ieder* man van studie van belang zijn; en dat inzonderheid op het gebied der Grieksche oudheid, waar de verschillende takken van weten nog niet al te zeer zijn uiteengegroeid en gescheiden!

Ziet, M. H.! velen Uwer heb ik van mijne jeugd af mogen kennen; van enkelen was ik een leerling, nu zal ik weldra Uw jongste ambtgenoot zijn. Ik bid U, bejegent den ambtgenoot niet anders dan den jeugdigen vriend, dan den leerling; staat hem met dezelfde bereidwilligheid terzijde, steunt en schraagt hem met Uw raad, opdat ook door Uwe hulp *zijn* werk onzer Universiteit ten zegen zij.

Mijn Vader! Gun Uwen zoon een enkel woord. Nauw de helft van een jaar geleden stond hij hier als Uw scheidende leerling, thans ziet hem dezelfde plaats als Uw jongsten ambtgenoot. Maar het zij leerling, het zij ambtgenoot, hij is toch Uw zoon. En zoo kan hij dan den dank en de liefde van zijn hart op deze plaats niet beter vertolken, dan door de bede: laat mij voor U ook als Uw collega, toch steeds bovenal Uw *zoon* mogen blijven. Ik weet het, Gij verheugt U in mijne benoeming; niet wijl daardoor Uw last verlicht zou worden; want steeds hebt Gij den arbeid begeerd en gezocht; en de vrees is niet ongegrond, dat althans in den eersten tijd Uw taak eer verzwaard dan verlicht worden zal. Neen, Ge verheugt U, wijl uitbreiding Uwer Faculteit zoo zeer gewenscht is voor de Hoogeschool, die de liefde heeft van Uw hart. Zoo weet ik dan niet beter U mijn dank te bewijzen dan door steeds gedachtig te zijn, dat ik hoog heb te

houden niet slechts mijn eigen naam, maar den driedubbelen eerenaam van Uw zoon, Uw leerling, Uw ambtgenoot.

Wanneer ik, M. H. Studenten, tot U het laatst mijne woorden richt, dan is dit niet in de eerste plaats, wijl Uw rang en stand in onze civitas academica zulks medebrengen; veeleer omdat het door aard en wezen Uwer qualiteit gevorderd wordt: gelijk de toekomst niet voorafgaat, maar volgt op heden en verleden, zonder daarom van minder beteekenis te zijn, zoo ook hebt Gij wel de *laatste* plaats, maar daarom nog niet de *minste*. Ik zal niet zeggen, dat eene Universiteit als de onze zonder U geen bestaans*grond* zou hebben; maar een *bestaan* hadde ze zeker niet.

En toch, tot U thans te spreken, is niet het gemakkelijkste deel van de taak, die ik in deze ure heb te vervullen. En de reden hiervan is niet in de eerste plaats daarin te zoeken, dat nog zoo kort is de lijn, die den afstand teekent, welke mij van het einde mijner academische studiën scheidt; immers, voor zooveel ik U ken, is Uwe welwillendheid mij borg, dat, zoo deze omstandigheid mij onaangenaam mocht worden, ik dit niet U, maar mij zelven te wijten zou hebben; en zoo vraag ik U dan, U allen: wilt in mij zien niet in de eerste plaats den leermeester, maar veeleer den vriend, die op het terrein der wetenschap een weinig meer ervaring heeft dan velen Uwer, en U daarom allicht somtijds tot gids zou kunnen dienen.

Edoch, het is niet daarover dat ik tot U spreken wil; ik heb geen vrees voor mijn *persoon*, maar voor mijne *wetenschap*. Die wetenschap toch is het, die in onzen tijd van meer dan eene zijde wordt belaagd en beloopen. En of de niet-philologen onder U daar *veel* tranen over storten? Ik waag het te betwijfelen, M. H. Hoe weinigen zijn er, die nog lust gevoelen tot de philologische studiën, en hoe dikwerf zijn er ook nog onder hen niet, die zich laten verlokken door den aantrekkelijken naam der nieuwe letteren, en daar zoeken, wat er niet te vinden is! Ik loochen niet dat de philologie zelve veel schuld heeft aan de ongenade, waarin ze verkeert, door op te gaan in kritiek, of in feiten- en zakenkennis: immers beide zijn noodig, maar de eerste alleen geeft atrophie, en de tweede alleen hypertrophie; en zoo geven ze geen van beide ware wijsheid; gelijk reeds

HERACLITUS met de hem eigen scherpte van de πολυμαθίη getuigde:

„Veelweterij leert niet verstand te hebben; want dan zou ze het Hesiodus geleerd hebben en Pythagoras, en wederom Xenophanes en Hecataeus." [154])

En toch hem, dien de philologie meer is dan dat, die tracht in te dringen in den geest der oudheid, om te bewonderen de gaven van verstand en hart, die God in Zijne genade nog liet, maar ook om te zien, hoe de natuurlijke mensch is verijdeld geworden in zijne overleggingen, en hoe zijn onverstandig hart is verduisterd geworden, dien is ook deze wetenschap eene gave Gods, die hij naar zijn vermogen zal gebruiken. Voor alle wetenschap is kennis der oudheid noodig. Augustinus' mystiek kan niet verstaan worden zonder Plato, en Plato niet zonder kennis van het Grieksch; wie de historie der Oeconomie goed wil beoefenen, moet bij Xenophon en Aristoteles aanvangen. En nu zwijg ik nog van astronomie, mathesis en medicijnen!

Maar de philologie is meer dan eene hulpwetenschap: ze is de wetenschap van het menschenverstand.

Wie iets daarvan inziet, M. H., die zal zijn Homerus niet voor goed ter zijde leggen, omdat hij hem niet meer noodig heeft, of zijn Sophocles wegbergen, wijl hij zoo zwaar is om te begrijpen; hij zal, zooveel hij kan, willen genieten van de schatten die Gods gunste gaf, en in dat alles Zijn grooten Naam verheerlijken. M. H.! Ik bid God, dat Hij mij geve iets er toe bij te mogen dragen, dat Gij zoo de wetenschap leert verstaan.

En Gij, M. H. studenten in de philologie! Gij draagt een eerenaam, ook al wordt die eer U wellicht door menigeen niet benijd. *Beminnaars van den logos* genoemd te worden, is eene onderscheiding, die niets van haar waarde verliest, wijl bij PLATO φιλολογία niet zeer veel verschilt van het Latijnsche *loquacitas,* [155]) of wijl niet bedoeld wordt, dat Gij *alleen* met uitsluiting van anderen den logos zoudt liefhebben. Zij het mij dan vergund, om voor mijn deel met U mede te werken, opdat in de toekomst onze naam niet slechts eervol blijve, maar ook in waarde stijge.

Ik ben, M. H., aan het einde van mijne taak; welhaast zal het *designatus* niet meer aan mijn titel kunnen worden toegevoegd. Wanneer op den dies solennis de Romeinsche consuls hun ambt aanvaardden, begaven ze zich, na de auspicia geraadpleegd te hebben, met hunne onderscheidingsteekenen bekleed, en begeleid door Senaat en volk, naar het Capitool, en brachten een plechtig offer aan Juppiter; dan eerst begonnen ze hun werkzaamheden. [156]) Laat ons ook van hen leeren, niets zonder God aan te vangen, en zij dan ook tot Hem onze bede, dat het Hem behage te vervullen den wensch van U en van mij: Vivat, crescat, floreat Universitas Libera Reformata.

IK HEB GEZEGD.

AANTEEKENINGEN.

[1]) Vgl. C. BURSIAN, Geschichte der classischen Philologie in Deutschland. München und Leipzig 1883. Druck und Verlag von R. Oldenbourg, II, pag. 1217; L. MÜLLER, Geschichte der klassischen Philologie in den Niederlanden. Leipzig, Teubner. 1869.

[2]) t. a. p.

[3]) Uitgegeven in 1565; vgl. BERNAYS: Joseph Justus Scaliger (Berlin 1855), pag. 269.

[4]) In 't bijzonder moet hier gewezen worden op de verschillende jaargangen van het tijdschrift Mnemosyne, onder redactie van S. A. NABER, J. VAN LEEUWEN en I. M. J. VALETON.

[5]) Vgl. b. v. UEBERWEG, Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften und über die Hauptmomente aus Plato's Leben. Wien, 1861, pagg. 189 sqq.; daartegen R. H. WOLTJER, De Platone Prae-Socraticorum philosophorum existimatore et iudice I. pag. 18, adn. 2. Overigens zie men J. WOLTJER, Overlevering en Kritiek, Amsterdam, 1886, pag. 26.

[6]) J. WOLTJER, Overlevering en Kritiek. Rede gehouden bij de overdracht van het Rectoraat der Vrije Universiteit, den 20sten October 1886. Met eene Bijlage betreffende de Verisimilia van A. PIERSON en S. A. NABER. Amsterdam, J. A. Wormser, 1886.

[7]) Hierdoor is het gebruik van de benaming: »*Kritisch-rationalistische* school of richting" m. i. voldoende gerechtvaardigd. Men zal mij tegenwerpen, dat ik niet voldoende onderscheid; dat hyperkritiek en rationalisme geheel ongelijksoortige dingen zijn, ieder behoorend tot gansch afzonderlijk terrein. Ik meen echter deze objectie door wat ik boven neerschreef, reeds vooruit ontzenuwd te hebben: inderdaad gaan hyperkritiek en rationalistische beschouwing niet slechts *in de praktijk* veelal samen, maar ook *theoretisch* hooren ze bijeen: één beginsel ligt aan beide ten grondslag en ééne methode volgen ze: het stellen van eigen inzicht of opvatting boven de overlevering, en het daarnaar handelen.

[8]) Ik ga hier uit van de opvatting der philologie, zooals die nader is ontwikkeld door den Hoogleeraar J. WOLTJER in: *De Wetenschap van den Logos*, rede bij de overdracht van het rectoraat der V. U. te Amsterdam op 20 Oct. 1891. Amsterdam, J. A. Wormser.

[9]) Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt. Leipzig. Reisland. Ik heb hier alleen het oog op die dee-

len, die de vóór-Aristotelische wijsbegeerte behandelen: I, 1⁵ (1892), I, 2⁵ (1892); II, 1⁴ (1889).

10) Hoe dit bedoeld is, zal straks nader uit de aangehaalde voorbeelden kunnen blijken. Om aan alle misvatting den pas af te snijden, ware het wellicht het duidelijkst, te spreken van *miskenning* van het mystisch religieuze element. Immers heeft — om een voorbeeld te noemen — ZELLER mijns inziens dit element *miskend*, en toch heeft hij er tot op zekere hoogte wel acht op geslagen: hij wijdt er althans meer dan ééne bladzijde aan van zijn monumentaal werk. Sterker nog geldt dit bij NATORP, die allerminst den mystisch religieuzen factor in de Platonische philosophie negeert, doch tevens dien factor buiten het wetenschappelijk systeem dier philosophie bant, en voor eene inconsequentie daarvan houdt. Op dergelijke verschijnselen past wellicht beter het begrip *miskennen*, dan: *niet acht slaan*. Deze miskenning uit zich dan op verschillende wijzen: bij de eigenlijke philologisch-kritische school, daardoor dat ze de studie van de philosophie, in het algemeen van de hoogere uitingen van den logos, vrijwel verwaarloost en zich in hoofdzaak beperkt tot kritische vaststelling van den *vorm* der overlevering, of hoogstens tot hare *zakelijke* interpretatie: — wanneer BURSIAN, o. l. pag. 1217, der Hollandsche kritische school dan ook voorwerpt, dat ze door de kritiek op den voorgrond te stellen, de realia verwaarloost, zoo raakt dit verwijt nauwelijks de *eigenlijke* fout dier school, en is zijne bestrijding meer praktisch, dan principieel: ten slotte gaan toch ook zij, die zich uitsluitend met de realia bezighouden, aan hetzelfde euvel mank, als de »critici;" en in beginsel sterk tegenover beiden staat slechts hij, voor wien de philologie nog eene hoogere roeping heeft dan kritiek en kennis der realia, omdat ze is: *wetenschap van den logos;* — bij de philosophen eensdeels doordat ze het mystisch religieuze element *negeeren* en *wegcijferen*, anderdeels doordat ze het *losmaken* van het wetenschappelijke.

11) Gemakshalve is hier het woord *mystiek* gebezigd voor *mystisch-religieus element*, dat op zichzelf juister mijne bedoeling weergeeft: de religieuze strooming in de vóór-Aristotelische periode was wezenlijk mystisch: het begrip *mystiek* is natuurlijk veel enger. Vgl. pag. 19. In ieder geval is de bedoeling duidelijk.

12) Tim. 21 A sqq.

13) o. l. 22 B.

14) DIELS, Fragm. d. Vorsokr. pag. 76, fr. 70: *πόσωι δὴ οὖν βέλτιον Ἡ. παίδων ἀθύρματα νενόμικεν εἶναι τὰ ἀνθρώπινα δοξάσματα.*

15) 242 C sqq.: *Μῦθόν τινα ἕκαστος φαίνεταί μοι διηγεῖσθαι παισὶν ὡς οὖσιν ἡμῖν, ὁ μὲν ὡς τρία τὰ ὄντα, κ. τ. λ.*

16) Od. *α*, 173, vertaling van VOSMAER.

17) Ik weet wel, dat het meeste van wat hier gezegd is, eigenlijk slechts van Athene en de Atheners geldt; maar geen ander der Grieksche volksstammen, ook de Lacedemoniërs niet, heeft ooit zulk een overwegenden invloed gehad op de ontwikkeling van het Grieksche volk als zoodanig, dat het noodig zou zijn, er hier in 't bijzonder acht op te geven.

[18]) Men zal mij tegenwerpen, dat de vaak zoo dorre arbeid der Alexandrijnsche geleerden toch alles behalve een bewijs hiervoor is, en dat ik dus minstens niet van eenzijdigheid ben vrij te pleiten.

Mijn antwoord is, dat in de eerste plaats, de Alexandrijnsche bibliothecarissen nog niet het Hellenisme vertegenwoordigen, en dat voorts wel onderscheiden moet worden tusschen het Hellenisme als richting in de litteratuur en het Hellenisme als cultuurvorm; de nadruk valt hier buitendien op den zin voor het uitwendige.

Dat men overigens het Hellenisme onrecht doet, wanneer men het eenvoudig beschouwt als eene ontaarding van de klassieke cultuur, gelijk vroeger dikwerf placht te geschieden, geef ik gaarne toe: het heeft wel degelijk *eigen* beginsel en *eigen* aard: de uitbreiding der Helleensche beschaving over het Oosten deed, gelijk van zelf spreekt, haren terugslag op die beschaving gevoelen. Eene dergelijke beschouwing wordt trouwens door geen deskundige meer gedeeld. Vgl. KAERST, Gesch. des Hell. Zeitalters. I (1901), Vorwort; LENSCHAU bij KROLL, Die Altertumswissenschaft im letzten Vierteljahrhundert. Leipzig. 1905. pagg. 166 sqq., 183; zeer kras BLOCH bij denzelfde, pag. 463: »steht ja doch die ganze Altertumswissenschaft jetzt stark unter dem Zeichen des Hellenismus und des Byzantinismus." Wat ik betoogen wil, is slechts dit, dat het beginsel, dat in het Hellenisme tot openbaring komt, zich aansluit niet aan de diepere, religieus-philosophische strooming, maar aan die, welke het uitwendige leven der Grieken beheerscht.

[19]) Vgl. inzonderheid de inleiding van den Protagoras, cap. I—VIII; zoo b.v. pag. 315 A: *τούτων δε οἳ ὄπισθεν ἠκολούθουν ἐπακούοντες τῶν λεγομένων, τὸ μὲν πολὺ ξένοι ἐφαίνοντο, οὓς ἄγει ἐξ ἑκάστων τῶν πόλεων ὁ Πρωταγόρας, δι' ὧν διεξέρχεται, κηλῶν τῇ φωνῇ ὥσπερ Ὀρφεύς, οἱ δὲ κατα τὴν φωνὴν ἕπονται κεκηλημένοι· κ. τ. λ.*

[20]) Cf. PLATON. Protag. p. 343 A.: ...*και καταμάθοι ἂν τις αὐτῶν* (d.i. van de 7 wijzen) *τὴν σοφίαν τοιαύτην οὖσαν, ῥήματα βραχέα ἀξιομνημόνευτα ἑκάστῳ εἰρημένα,*" *ἃ* "*οὗτοι καὶ κοινῇ ξυνελθόντες ἀταρχὴν τῆς σοφίας ἀνέθεσαν τῷ Ἀτόλλωνι εἰς τὸν νεὼν τὸν ἐν Δελφοῖς, γράψαντες ταῦτα, ἃ δὴ πάντες ὑμνοῦσι, γνῶθι σαυτον καὶ μηδὲν ἄγαν. κ. τ. λ.*

Alcib. I. p. 124 A sq.: *πειθόμενος ἐμοί τε και τῷ ἐν Δελφοῖς γράμματι, γνῶθι σαυτόν, κ. τ. λ.*

XENOPH. Memor. IV, 2, 24: *Καὶ ὁ Σωκράτης· Εἰπέ μοι, ἔφη, ὦ Εὐθύδημε, εἰς Δελφοὺς δὲ ἤδη πώποτε ἀφίκου; — Καὶ δίς γε νὴ Δία, ἔφη. — Κατέμαθες οὖν πρὸς τῷ ναῷ που γεγραμμένον τὸ Γνῶθι σαυτόν; — Ἔγωγε. — κ. τ. λ.* Door LAERT. DIOG. I, 40 worden de woorden aan Thales toegeschreven; door anderen aan anderen. Vgl. SCHMIDT, Eth. d. alt. Gr., I, pag. 377. Over hunne beteekenis vgl. behalve hetgeen SOKRATES bij XENOPHON l. l. er over zegt, o. a. SCHMIDT, o. l. II, pagg. 395 sqq., WILLMANN, Gesch. des Idealismus, I, pag. 248. Ter verduidelijking van de strekking van mijn betoog, wijs ik er op, dat ze niet als op zichzelf staande moeten beschouwd worden, maar wel degelijk in verband eensdeels met wat WILLMANN noemt »den apollinischen Glaubenskreis," andererzijds met de Orphische mystiek. Vgl. WILLM., pagg. 19, 245, 248; GRUPPE, Mythol. II, 2, pag. 1020.

[21]) DIELS, Fr. d. Vors. pag. 80, fr. 101. Ik geloof niet, dat aan de hier gevolgde interpretatie dezer woorden iets in den weg staat. Anders oordeelt ZELLER, Ph. d. Gr. I, 2[5], pag. 718, die ze aldus opvat: »er will... nicht andere befragen, sondern sich selbst, oder vielmehr die Gottheit;" eene uitlegging, die ten deele althans overeenstemt met DIOG. IX, 5: *ἑαυτὸν ἔφη διζήσασθαι καὶ μαθεῖν πάντα παῤ ἑαυτοῦ*, en ook door PFLEIDERER, Die Philosophie des H. v. E. im Lichte der Mysterienidee, Berlin 1886, schijnt gedeeld te worden (vgl. LORTZING, Bericht über die griech. Philos. vor Sokr. in BURSIAN'S Jahresbericht, Band 112, pag. 316, waar aldus PFLEIDERER'S opvatting wordt weergegeven: »Man muss trotz des Umblicks stets kontemplative Einkehr bei sich selbst halten und in der Tiefe des eigenen Innern den Geist der Sache zu erfassen suchen. In diesem Sinne ist Fr. 80: *ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν* zu verstehen..."). Edoch, de laatste woorden van ZELLER: »oder vielmehr die Gottheit;" en wat hij daar ter motiveering op laat volgen: »denn das menschliche Gemüth hat keine Einsicht, nur das göttliche hat sie", bewijzen reeds de onwaarschijnlijkheid zijner opvatting: wil H. de godheid ondervragen, omdat »das menschliche Gemüth keine Einsicht hat," zoo kan hij toch bezwaarlijk zichzelven willen raadplegen!

[22]) Vgl. WINDELBAND, Gesch. der alt. Philos.[2] in IW. V. MÜLLER'S Handbuch, pag. 6, kl. l., die echter eene indeeling in kleinere perioden absoluut onnoodig vindt, en de zijne dan ook slechts geeft met deze inleiding: »Wollte man durchaus weiter schematisieren, so zerfiele" sqq.; hij voert haar dan ook verder in zijn boek niet door. Overigens schrijft reeds DIOG. III, 56: .... *τῆς φιλοσοφίας ὁ λόγος πρότερον μὲν ἦν μονοειδὴς ὡς ὁ φυσικός, δεύτερον δὲ Σωκράτης προσέθηκε τὸν ἠθικόν, τρίτον δὲ Πλάτων τὸν διαλεκτικόν, καὶ ἐτελεσιούργησε τὴν φιλοσοφίαν.* Vgl. ook I, 17, en GOMPERZ, Griech. Denker, I, pag. 421.

De laatste, die, voorzoover mij bekend is, over de indeeling der Grieksche philosophie gehandeld heeft, GOEDECKEMEYER in het Archiv f. Gesch. d. Phil., N. F. XI, 3 (15 Apr. 1905), pagg. 303 sqq., staat m. i. vrijwel op het standpunt van ZELLER: ook hem is de vóór-Sokratische wijsbegeerte naieve natuurphilosophie, die vraagt naar het wezen der dingen »ohne den geringsten Gedanken an eine sorgfältige Untersuchung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit" (pag. 305); ook volgens hem eindigt deze periode door de Sophistiek: »In die naiv dogmatische Tätigkeit der Naturphilosophen griff nun mit rauher Hand die Sophistik ein." (Vgl. hiermede ZELLER, o. l., I, 1[5], pag. 137: »Beim Beginn der griechischen Philosophie ist es zunächst die Aussenwelt, welche die Aufmerksamkeit auf sich zieht und die Frage nach ihren Ursachen hervorruft; man unternimmt die Lösung dieser Frage ohne vorgängige Untersuchung der menschlichen Erkenntnissthätigkeit..... Das philosophische Interesse beschränkt sich hier in der Hauptsache auf die Betrachtung der Natur und auf Vermuthungen über die Gründe der Naturerscheinungen; die Thatsachen des Bewusstseins werden noch nicht in ihrer Eigenthümlichkeit erkannt und untersucht. Gegen diese Naturphilosophie erhebt sich die Sophistik ...." Wat dit laatste betreft, oordeelt eenigszins anders KAERST, Gesch. des Helle-

nistischen Zeitalters, I, pag. 38: »Die in den letzten Jahrzehnten des 5. Jahrhunderts auftretende Sophistik hat, soweit ihre Vertreter überhaupt selbständige und eigenartige philosophische Lehren verkündigten, das Verdienst, die Spekulationen der jonischen Naturphilosophen zuerst in grösserem Umfange auf das menschliche Erkennen und Handeln angewandt zu haben.").

Overigens onderscheidt G. in de Grieksche philosophie twee perioden: de ontologische (van Thales tot en met Aristoteles) en de eudaemonologische (de na-Aristotelische wijsbegeerte), waarvan hij de eerste aldus indeelt:

1. Der naïve Ontologismus;

2. Die Sophisten und der methodische Ontologismus. Over andere indeelingen vergelijke men ZELLER, o. l. I, 1[5], pagg. 146 sqq.: Die Hauptentwicklungsperioden der griechischen Philosophie (voor de vóór-Sokratische philosophie pagg. 162 sqq.: Ueber den Charakter und Entwicklungsgang der Philosophie in der ersten Periode; vgl. in 't bijzonder pag. 179, aanm. 1); ÜBERWEG—HEINZE, Grundriss der Gesch. der Philos. des Altert.[9], 1903, pagg. 40 sqq. (voor de eerste periode pagg. 44 sqq.).

[23]) Zoo ZELLER, I, 1[5], pag. 159: »Die Philosophie der ersten Periode ist Physik, oder genauer physikalischer Dogmatismus." pag. 137: »Beim Beginn der griechischen Philosophie ist es zunächst die Aussenwelt, welche die Aufmerksamkeit auf sich zieht." Vgl. verder pagg. 162 e. v.: »Ueber den Charakter und Entwicklungsgang der Philosophie in der ersten Periode," e. e.; BAEUMKER, Das Problem der Materie in der Griechischen Philosophie, pag. 33: »Wie die gesamte vorsocratische Philosophie, so ist auch die Lehre der Pythagoreer im wesentlichen Philosophie der Natur." Tot op zekere hoogte is dit natuurlijk juist, in zooverre als deze wijsgeeren zich inderdaad met de natuur hebben bezig gehouden; het is alleen maar de vraag, of die natuur in hun systeem eene primaire of eene secundaire plaats inneemt; en dit is de vraag waar hier alles op aan komt!

[24]) Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik von KARL JOËL, Professor der Philosophie; Programm zur Rektoratsfeier der Universität Basel. Basel, 1903. Vgl. o. a. pag. 34: »Die konventionelle, äusserliche Auffassung jener Naturphilosophen als so selbstvergessen auf das Objekt gerichteter Naturforscher gibt eben ein ganz falsches Bild." pag. 40: »Und man wollte die griechische Naturphilosophie ohne den mystischen Hintergrund verstehen und sah nicht, dass das Physikalische nur Vordergrundsansicht ist! ...... Unsere Philosophiehistoriker tragen ihren Rationalismus in die Antike hinein, und nichts ist intoleranter als der Rationalismus."

Volgens JOËL is »der Sinn der ganzen älteren Naturphilosophie nicht Hylozoismus, auch nicht Pantheismus, wenn man darunter versteht, dass sie den Stoff, die Welt als belebt und göttlich fassen, sondern ihre Lehre ist die der Mystik, Panentheismus." — Zelden zal men een geschrift vinden, waarin in zoo kort bestek zoo veel gezegd wordt: op 94 bladzijden is hier

de geheele vóór Sokratische philosophie niet slechts geschetst, maar zelfstandig, en geheel afwijkend van de gewone opvatting, besproken, uit de fragmenten toegelicht, en met de mystiek der middeleeuwen in verband gebracht. Voegt men daarbij, dat het werk met »Schwung" en »aus einem Guss" geschreven is, en zeer aangenaam om te lezen — hoewel door de veelheid van stof en daardoor veroorzaakte gedrongenheid wel wat zwaar —, dan zal men te meer begrijpen, hoezeer het mij spijt, het niet tijdig genoeg vóór het uitspreken dezer rede in handen gekregen te hebben, om nader op zijne ideeën in te gaan. Nu volsta de mededeeling, dat het mij een zeer belangrijk werk toeschijnt; dat ik met zeer veel van wat er in staat, mij geheel kan vereenigen; dat men alleen maar bij het lezen nu en dan de vraag voelt opkomen, of niet een weinig uit het oog verloren is het: *qui nimium probat, nihil probat*. Inderdaad schijnt mij het werk van eenige eenzijdigheid niet geheel vrij te pleiten; dit neemt echter niet weg, dat de geest, die er uit spreekt, veel meer sympathiek is, dan het koude en dorre rationalisme van ZELLER.

Overigens stemmen JOËL's beschouwingen meermalen overeen met hetgeen ontwikkeld is door WILLMANN, Gesch. d. Id. I, Abschn. II: Die Theologie als Grundlage der Philosophie sqq.; vgl. vooral § 14: Hervorgang der Physik aus der physischen Theologie.

[25]) Vgl. JOËL, pag. 40: »Die Frage der Seele, und das heisst die Frage des Lebens, ist für die alten Naturphilosophen Hauptfrage, und sie geht doch den Physiker eigentlich nichts an. Aber es ist kaum ein einziger dieser sog. φυσικοί, der auch nur in den dürftigen Bruchstücken, aus denen wir ihn kennen, versäumte von der Seele zu reden — das hätte man längst für die Gesamtbeurteilung beachten sollen. Selbst die alten Jonier machen keine Ausnahme; ....."

pag. 41: »Dies Psychologische wird von den Neueren gewöhnlich als Schlusspunkt dieser naturphilosophischen Systeme hingestellt, es ist aber eben zu fragen, ob es, überall so unentbehrlich auftretend, nicht ebensogut ihr Anfangspunkt ist, ob also die Seele nur aus der physischen Welt erklärt wird und nicht die Welt aus der Seele, dem Leben, überhaupt aus dem Menschen."

Vgl. ook GRUPPE, Gr. Mythol. II, 2, pag. 1016, volgens wien »das Problem, das die Denker des VI. Jahrhunderts sich stellen", is: »Wie der Mensch aus der gesonderten Welt heraus zu dem All-Einen gelangen, mit ihm eins werden könne."

[26]) De Platone sqq., pagg. 104 sqq.: De barbaris.

[27]) ÜBERWEG—HEINZE, Grundriss der Gesch. der Philos. des Altert.,[9] pag. 131 wijst er op, »dass er [Sokrates] als Philosoph gegen das Volksbewusstsein überhaupt in einem gewissen Gegensatze stand."

[28]) cap. XXIV sqq., pag. 173 C.

[29]) De Platone sqq., pagg. 92 sqq.: de vulgi opinionibus.

[30]) Cf. Phaedon. pag. 66 B: .... ὅτι, ἕως ἂν τὸ σῶμα ἔχωμεν μετὰ τοῦ λόγου ἐν τῇ σκέψει, καὶ συμπεφυρμένη ᾖ ἡμῶν ἡ ψυχὴ μετὰ τοιούτου κακοῦ, οὐ μή ποτε κτησώμεθα ἱκανῶς οὗ ἐπιθυμοῦμεν· φαμὲν δὲ τοῦτο εἶναι

τὸ ἀληθές. 84 A: .... *τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ θεῖον καὶ τὸ ἀδόξαστον θεωμένη καὶ ὑπ' ἐκείνου τρεφομένη, κ. τ. λ.* Cf. Ast, Annotat. in Phaedr. 243 A. Rep. 475 E worden de wijsgeeren genoemd *οἱ τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονες.* Dat de waarheid door de *φρόνησις* gekend wordt, doet hier niet ter zake.

[31]) Gesch. der alten Philos.[2], pag. 123.

[32]) Diels, Fr. d. Vors., pag. 66, fr. 1; vgl. ook fr. 2.

[33]) Diels, pag. 69, fr. 17; in den regel volg ik in de vertaling Diels.

[34]) Diels, pag. 71, fr. 29.

[35]) Eigenlijk is de uitdrukking: *de meesten* niet sterk en scherp genoeg voor het teekenende *οἱ πολλοί*, dat vrij wel soortnaam geworden is; de bedoeling is echter duidelijk genoeg.

[36]) Diels, pag. 80, fr. 104.

[37]) Vgl. ook fr. 22 (Diels), waarvan Lortzing o. l. pag. 316 tegen Pfleiderer beweert, dat het »geht nicht auf die Weisen, sondern auf die grosse Menge."

[38]) Diels, pag. 119, fr. 1, vss. 26 sqq.

[39]) Diels, pag. 121, fr. 6, vss. 4 sqq. Of in deze verzen Parmenides in 't bijzonder op eene *bepaalde* kategorie doelt, behoeft hier niet uitgemaakt te worden.

[40]) Diels, pag. 125, vss. 50 sqq.

[41]) Diels, pag. 119, fr. 1, vs. 30.

[42]) Diels, pag. 214, fr. 110, vss. 6 sqq.

[43]) Phaedon. 69 C sq.: *εἰσὶν γὰρ δή, ὥς φασιν οἱ περὶ τὰς τελετάς, ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δέ τε παῦροι· οὗτοι δ' εἰσὶν κατὰ τὴν ἐμὴν δόξαν οὐκ ἄλλοι ἢ οἱ πεφιλοσοφηκότες ὀρθῶς.*

[44]) Vgl. b. v. Windelband, Gesch. der alten Philos. (Handb. d. kl. Altertumsw. V, 1[2]), pag. 115: »Er [Platon] zeigt der Sophistik, dass sie mit ihrer Lustlehre diesen Standpunkt der Masse zu dem ihrigen mache ....."

[45]) III, 14, p. 516; vgl. Diels, o. l., pag. 70, fr. 20.

[46]) Diels, o. l. pag. 219, fr. 124.

[47]) Diels, o. l. pag. 215, fr. 113:

ἀλλὰ τί τοῖσδ' ἐπίκειμ' ὡσεὶ μέγα χρῆμά τι πράσσων,
εἰ θνητῶν περίειμι πολυφθερέων ἀνθρώπων;

Overigens spreekt Empedocles ook elders op dergelijke wijze van zich zelf: zoo fr. 23, vs. 11 (Diels, pag. 191):

ἀλλὰ τορῶς ταῦτ' ἴσθι, θεοῦ πάρα μῦθον ἀκούσας.

Over de beteekenis van dit zich zelf voelen, dit geloof aan zich zelf, dat ook bij andere vóór-Socratici — zoo b. v. bij Pythagoras — zoo sterk op den voorgrond treedt, vergelijke men in 't algemeen Joël o. l. pagg. 27 sqq., vooral pagg. 32, 35. Het is de positieve kant van de geringachting, die ze voor de overigen hebben.

[48]) Vgl. Plato, Gorg. 493 A: *ἤδη του ἔγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν, ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν, καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα, τῆς δὲ ψυχῆς τοῦτο, ἐν ᾧ ἐπιθυμίαι εἰσί, τυγχάνει ὂν οἷον ἀναπείθεσθαι καὶ μεταπίπτειν ἄνω κάτω. κ. τ. λ.* Cratyl. 400 B sq.: *καὶ γάρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ* [i. e. *τὸ σῶμα*] *εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι· κ. τ. λ.* Vid. Stallb. a. l., Diels, o. l. pag. 255.

[49]) CLEM., Strom., III, 17, p. 518; vgl. DIELS, o. l. pag. 255: *ἄξιον δὲ καὶ τῆς Φιλολάου λέξεως μνημονεῦσαι· λέγει γὰρ ὁ Πυθαγόρειος ὧδε· μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντεις, ὡς διά τινας* [*τινος*? D.] *τιμωρίας ἁ ψυχὰ τῶι σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σάματι τούτωι τέθαπται.*

Wanneer echter ZELLER, Ph. d. Gr. I, 1[5], pag. 450, aant. 4 [vgl. ook pag. 59], wiens meening door ROHDE, Psyche[1], pag. 571 aanm. 1 gedeeld schijnt te worden, de opmerking maakt: »Krat. 400 B (s. o. S. 58, 6) verweist Plato für die Vergleichung des *σῶμα* mit dem *σῆμα* auf dieselben, welche auch Philolaos im Auge hat, die Orphiker," zoo schijnt mij dit minder juist. Gelijk STALLB. terecht aanteekent, worden hier drie verschillende meeningen aangevoerd: de eerste is die, welke *σῶμα* en *σῆμα* gelijk stelt; deze wordt aan *τινές* toegeschreven, waaronder de Pythagoreërs te verstaan zijn; de tweede brengt *σῶμα* (*σῆμα*) met *σημαίνειν* in verband; de derde eindelijk is die, welke verkondigen *οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς, ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσιν· τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σῴζηται, δεσμωτηρίου εἰκόνα· εἶναι οὖν τῆς ψυχῆς τοῦτο, ὥσπερ αὐτὸ ὀνομάζεται, ἕως ἂν ἐκτίσῃ τὰ ὀφειλόμενα, τὸ σῶμα, καὶ οὐδὲν δεῖν παράγειν οὐδὲ γράμμα.* De *τινές*, die de gelijkstelling van *σῶμα* en *σῆμα* leeren, worden hier alzoo onderscheiden van *οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα.* Dat de Pythagoreërs op hun beurt de gelijkstelling van *σῶμα* en *σῆμα* weêr aan de Orphici ontleend hebben, blijkt reeds uit de woorden van Philolaos, zooeven aangehaald, maar doet hier niets ter zake.

[50]) Pythag. u. die Inder 7; vgl. ZELLER o. l. I, 1[5], pag. 59, aant. 1, die hem weerlegt. Overigens is in verband met hetgeen hier betoogd wordt, niet van belang ontbloot wat men vindt bij SPRUYT, Gesch. der Wijsbeg. pagg. 145 sqq.: »Het is vooral op ethisch gebied, dat de Pythagoreërs zich onderscheidden. Vooreerst door hun leer omtrent de ziel en de zielsverhuizing, die zij waarschijnlijk overgenomen hadden uit de Orphische mysteriën. In die mysteriën werd een opvatting over de betrekkelijke waarde van lichaam en ziel verkondigd, die geheel in strijd was met de oud-Grieksche, die wij reeds vroeger leerden kennen, dat nl. het lichaam de eigenlijke mensch is, terwijl de ziel als ijle schim een treurig leven leidt. Tegenover deze opvatting nu leeren de Orphische mysteriën: de ziel is het voornaamste; het lichaam is maar haar kerker of haar graf.

Deze leer is door de Pythagoreërs overgenomen en in ruimer kring bekend gemaakt. Door hen heeft PLATO haar leeren kennen en deze heeft door zijne beschouwingen over de menschelijke kennis aan de Orphische denkbeelden — oorspronkelijk de paradoxe meening van een kleine en stille gemeente — voor vele eeuwen en waarschijnlijk voor altijd de zege verschaft."

[51]) 64 A sqq.

[52]) Pyth. XII, vs. 50 sq.:

εἰ δέ τις ὄλβος ἐν ἀνθρώποισιν, ἄνευ καμάτων
οὐ φαίνεται· κ. τ. λ.

Vgl. ook Pyth. VIII, vss. 88 sqq. (Ed. Meyer, Gesch. des Alt., III, pag. 455).

[53]) Epinic. V, vss. 53 sqq. (ed. Blass):

οὐ
γάρ τις ἐπιχθονίων
πάντα γ᾽εὐδαίμων ἔφυ.

Cf. fr. *37 [2.]:

Ὄλβιος δ᾽οὐδεὶς βροτῶν πάντα χρόνον.

[54]) Fr. 14:

οὐδὲ μάκαρ οὐδεὶς πέλεται βροτος, ἀλλα πονηροὶ (= ἐπίπονοι, πάντες, κ. τ. λ. [Zeller I, 1[5], 107, 1.)

[55]) vss. 167 sqq.:

Ἀλλ᾽ ἄλλῳ κακόν ἐστι, το δ᾽ἀτρεκὲς ὄλβιος οὐδεὶς
ἀνθρώπων, ὁπόσους ἠέλιος καθορᾷ.

Zoo is dan vanzelf ook de conclusie (vss. 425 sqq.):

Πάντων μὲν μὴ φῦναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον,
μηδ᾽ ἐσιδεῖν αὐγὰς ὀξέος ἠελίου·
φύντα δ᾽ὅπως ὤκιστα πύλας Ἀίδαο περῆσαι,
καὶ κεῖσθαι πολλὴν γῆν ἐπαμησάμενον.

[Vgl. Zeller, o. l. I, 1[5], pag. 109.

Iets dergelijks bij Soph. Oed. Col. 1224 sqq. (ed. Bellermann):

μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νι-
κᾷ λόγον· τὸ δ᾽, ἐπεὶ φανῇ,
βῆναι κεῖθεν ὅθεν περ ἥ-
κει, πολὺ δεύτερον, ὡς τάχιστα.

Euripid. fr. 287 (Nauck, Trag. Graec. Fragm.):

κράτιστον εἶναί φημι μὴ φῦναι βροτῷ.

fr. 452:

ἐχρῆν γαρ ἡμᾶς σύλλογον ποιουμένους
τον φύντα θρηνεῖν εἰς ὅσ᾽ ἔρχεται κακά,
τὸν δ᾽αὖ θανόντα καὶ πόνων πεπαυμένον
χαίροντας εὐφημοῦντας ἐκπέμπειν δόμων.

fr. 900:

τὸ μὴ γενέσθαι κρεῖσσον ἢ φῦναι βροτούς.

En niet anders Bakchylides (Carm. V, vss. 160 sqq.):

.... θνατοῖσι μὴ φῦναι φέριστον,
μηδ᾽ ἀελίου προσιδεῖν
φέγγος· κ. τ. λ.

Vgl. Buchholz, Anthol. aus den Lyr. d. Griech.[4], I, pag. 87. Bellermann ad Soph. Oed. Col. vs. 1224 sqq. Men ziet, dat het oordeel algemeen is; de wijsgeeren en de dichters gaan ook hier weer samen.

[56]) pag. 492 E sqq.:

ΣΩ. Ἀλλὰ μὲν δὴ καὶ ὥς γε σὺ λέγεις δεινος ὁ βίος. οὐ γάρ τοι θαυμάζοιμ᾽ ἄν, εἰ Εὐριπίδης ἀληθῆ ἐν τοῖσδε λέγει, λέγων

τις δ᾽οἶδεν, εἰ το ζῆν μέν ἐστι κατθανεῖν,
τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν;

καὶ ἡμεῖς τῷ ὄντι ἴσως τέθναμεν· ἤ δή του ἔγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν, ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν, καὶ το μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα, κ. τ. λ.

De verzen zijn waarschijnlijk uit den Polyidos; vgl. NAUCK, Trag. Graec. Fragm. ², pag. 560 (EUR. fr. 638); iets dergelijks pag. 631, fr. 833 (uit den Phrixos):

τίς δ᾽οἶδεν εἰ ζῆν τοῦθ᾽ ὃ κέκληται θανεῖν,
τὸ ζῆν δὲ θνήσκειν ἐστί; πλὴν ὅμως βροτῶν
νοσοῦσιν οἱ βλέποντες, οἱ δ᾽ὀλωλότες
οὐδὲν νοσοῦσιν οὐδὲ κέκτηνται κακά.

Volgens CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrb. der Religionsgesch. II³, pag. 146, is de spreuk »dem Inhalt nach gewiss orphisch."

57) Ook op het verleden. Bij de Orphici is de ziel tot straf voor hare overtredingen uit hoogere gewesten in het lichaam gebannen, en zal bij hare verlossing uit het lichaam daarheen weerkeeren. Vgl. PLAT. Crat. p. 400 C (ABEL, Orphica, pag. 243; DIELS, Fr. d. V., pag. 491); ZELLER I, 1⁵, pagg. 58, 59; GRUPPE, Griech. Mythol. (in I. VON MÜLLER's Handbuch, V. 2, 2, 2.) II, 2, pag. 1038; ROHDE, Psyche ³, pag. 415; DIETERICH, Nekyia, pag. 89; WINDELBAND, Platon, pag. 127; e. a. Iets dergelijks leerden de Pythagoreërs. En ook bij PLATO zijn prae- en postexistentie, verleden en toekomst, onafscheidelijk verbonden. Het heden is een »Zwischenstufe," die nauw meêtelt.

58) Vgl. L. SCHMIDT, Die Ethik der alten Griechen. Berlin, Hertz, 1882, II, pagg. 69 sqq. In verband met het volgende ware wellicht melding te maken van de mij overigens niet bekende verhandeling van GAYE: Platonic conception of immortality and its connection with theory of ideas. Essay which obtained the Hare prize, 1903. Cr. 8. London 1904, C. J. Clay.

59) Vgl. J. WOLTJER, De Wetenschap van den Logos, pagg. 24 sqq.

60) EISLER, Wörterb. der Philos. Begr. ², 1904, i. v.: »Mystik (von *μύω*, schliessen, nämlich die Augen, um in die Innenwelt sich zu versenken) ist die (vermeintliche) Erfassung des Übersinnlichen, Göttlichen, Transcendenten (nicht durch die Sinne, nicht durch Vernunft, sondern) durch eigenartige innere Erfahrung, durch unmittelbare (intellectuelle) Intuition . ., Contemplation . ., gefühlsmässiges Erleben, liebendes Erfassen im Zustande der Ekstase . .; Streben nach Versenkung in die Tiefen des eigenen Gemüts, um so der Vereinigung mit dem göttlichen Sein (*»unio mystica"*) auf unbegreifliche, geheimnisvolle Weise teilhaftig zu werden; die mystische Lehre, das mystische Verhalten."

61) Beter ware het derhalve wellicht om met GRUPPE (Myth. II, 2, pag. 1016: »Weltflucht und Mystizismus des VI. Jahrhunderts.") te spreken van »mysticisme," door EISLER i. v. aldus gedefinieerd: »mystisches Gebaren, Neigung zur Mystik, zum Mystischen."

62) o. l. I, 1⁵, pag. 186. Terecht komt tegen eene dergelijke scheiding CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE op (Lehrb. der Religionsgesch. II³, pag. 105): »Man hat diese ältesten Philosophen allzu oft als reine Denker dargestellt und den Zusammenhang ihrer Lehren mit der Religion übersehen."

63) o. l. pag. 192, aanm. 1.

64) o. l. pag. 194.

65) o. l. pag. 449.

66) o. l. pag. 455. Dezelfde bewering vindt men bij CL. BAEUMKER,

Das Problem der Materie in der Gr. Phil., Münster, 1890, pag. 33: »Stellen sie [die Pythogoreer] auch mancherlei Vorschriften ethischen und religiösen Inhalts auf, so sind diese doch nicht durch ein engeres Band mit ihren philosophischen Grundanschauungen verknüpft." Zoowel ZELLER als BAEUMKER gaan uit van de grondstelling, dat de Pythagoreische wijsbegeerte wezenlijk natuurphilosophie is (ZELLER o. l. I, 1[5], pagg. 464 sqq., BAEUMKER, l. l.); eene bewering, die harerzijds weer berust op ARISTOTELES (ZELLER o. l pagg. 163, 166 en 167, BAEUMKER l. l.). Vgl. Metaph. I, 8. 989 b 29 sqq.: οἱ μὲν οὖν καλούμενοι Πυθαγόρειοι ταῖς μὲν ἀρχαῖς καὶ τοῖς στοιχείοις ἐκτοπωτέροις χρῶνται τῶν φυσιολόγων...., διαλέγονται μέντοι καὶ πραγματεύονται περὶ φύσεως πάντα. γεννῶσί τε γὰρ τὸν οὐρανόν, καὶ περὶ τὰ τούτου μέρη [καὶ τὰ πάθη καὶ τὰ ἔργα] διατηροῦσι τὸ συμβαῖνον, καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰ αἴτια εἰς ταῦτα καταναλίσκουσιν, ὡς ὁμολογοῦντες τοῖς ἄλλοις φυσιολόγοις ὅτι τό γ' ὂν τοῦτ' ἐστιν ὅσον αἰσθητόν ἐστι καὶ περιείληφεν ὁ καλούμενος οὐρανός. κ. τ. λ. XIV, 3. 1091 a. 18 sqq.: ἀλλ' ἐπειδὴ κοσμοποιοῦσι (sc. οἱ Πυθαγόρειοι) καὶ φυσικῶς βούλονται λέγειν, δίκαιον αὐτοὺς ἐξετάζειν τι περὶ φύσεως, ἐκ δὲ τῆς νῦν ἀφεῖναι μεθόδου· κ. τ. λ., e. e.

67) In I. VON MÜLLER's Handb. der Kl. Alt.w. I[1], B. pag. 206.

68) o. l. I, 2[5], pag 709.

69) o. l. pagg. 710 sq.: »Er übertrug also auf die Einzelseelen, was folgerichtig allerdings nur von der allgemeinen Seele oder dem beseelenden göttlichen Feuer gesagt werden konnte."

70) o. l. pagg. 713 sq.

71) o. l. pag. 743.

72) Op de aangehaalde woorden volgt: »Eine Unzerstörbarkeit des Lebens als solchen lehrt Heraklit nicht, sondern nur die Unvergänglichkeit des göttlichen, des allgemeinen Weltlebens; die orphische Dogmatik ihrerseits fragt (wenigstens in der Gestalt, die sie zu Heraklit's Zeit und noch lange nachher hatte) nach dem letzteren überhaupt nicht, und begnügt sich damit, den Menschenseelen die Aussicht auf eine dereinstige Rückkehr in's Leben zu eröffnen. Es ist daher nicht abzusehen, welchen Beitrag sie zu Heraklit's wissenschaftlichem System hätte geben können. Da sich nun überdiess auch weder in seinem persönlichen Verhalten noch in [pag. 744] seinen Urtheilen über das Mysterienwesen eine vortheilhafte Meinung von demselben ausspricht [dit wordt dan in aanm. 1 nader toegelicht], so hat man um so weniger ein Recht zu der Annahme, dass er von den Ueberlieferungen, die mit den mystischen Kulten verknüpft waren, mehr als den Glauben an ein Fortleben nach dem Tode sich angeeignet habe."

73) o. l. pag. 741; zoo ook pag. 745: »gerade die einzige Lehre, in der sich Heraklit der mystischen Theologie angeschlossen zu haben scheint, der Unsterblichkeitsglaube....."

74) pag. 732.

75) o. l. I, 2[5], pag. 806.

76) pag. 809.

77) pag. 816. Toch moet zelfs ZELLER laten volgen: »Ein mittelbarer Zusammenhang beider findet allerdings statt...."

[78]) pag. 817. Sterker nog vindt men dezelfde gedachte uitgedrukt bij GOEDECKEMEYER, l. l. pag. 305: »So erklärt sich die zunächst höchst auffallende Erscheinung, dass bei diesen Männern ethische Betrachtungen meist in derselben aphoristischen Form auftreten, wie sie uns in den Weisheitssprüchen der gleichzeitigen Gnomiker begegnen, oder gar, wie bei den Pythagoreern und Empedokles, eine religiös gefärbte Ethik zum vorschein kommt, die mit den philosophischen Erwägungen nicht das Geringste zu tun hat, sondern ganz anderen Gedankenkreisen entstammt." Overigens zijn er uit ZELLER's werk, èn over Empedocles, èn over andere vóór-Sokratische »physici", nog tal van plaatsen bij te brengen, die zijn boven besproken streven duidelijk openbaren. Verscheidene worden aangehaald door JOËL, o. l. pagg. 74 sqq.

[79]) Plato's Ideenlehre. Leipzig. 1903, pag. 84.

[80]) o. l. pag. 51.

[81]) pag. 36. Overigens schijnt dezelfde scheiding tusschen PLATO's persoonlijke neigingen en behoeften eenerzijds en zijne wetenschap andererzijds, door NATORP op deze plaatsen gemaakt, ook aangenomen te worden door STEWART in zijn werk: The myths of Plato. (London 1905, Macmillan and Co.). In de recensie althans, die APELT van dit mij overigens niet bekende werk geeft (Berl. Phil. Wochenschr., 25. Jahrg. No. 33/4 (26 Aug. 1905), coll. 1041 sqq.), wordt de inhoud van pag. 70 sq. aldus saâmgevat (col. 1045): »Eine ernste, wissenschaftlich gemeinte Lehre von der Unsterblichkeit der Seele soll es für Platon nicht geben, aber sein persönliches Bedürfnis eines solchen Glaubens soll Befriedigung in der Orphik gefunden haben, die ihm eine so reiche Fundstätte für seine Mythen bot." Daartegenover stelt dan APELT (col. 1046) zijne eigene meening, die mijns inziens veel meer met de werkelijkheid overeenkomt: »Seine religiösen Mythen setzen, wenn ich ihn recht verstehe, gerade an dem Punkt ein, wo die wissenschaftliche Erkenntnis aufhört, ohne diese letztere etwa verdrängen oder ungiltig machen zu wollen. Sie bilden eine Ergänzung, keinen Ersatz der ἐπιστήμη. Die Tatsache der Unsterblichkeit der Seele glaubte Platon wissenschaftlich feststellen zu können, ihre zeitlosen Taten aber und Schicksale zu schildern schien ihm — und mit Recht — keine Aufgabe der Wissenschaft, sondern ein Werk der Phantasie."

Inderdaad schijnt mij over 't algemeen deze bestrijding van een PLATO vreemd dualisme juist; zij het dan ook, dat ten opzichte van de laatste opmerking eenig voorbehoud zou kunnen gemaakt worden.

[82]) In het »Vorwort" heet het althans (pag. IV): »Erst in letzter Stunde — das heisst vor einem Jahr, während die Materie zu dem Buche grösstenteils seit fünfzehn Jahren bereit lag — habe ich . . . . ." sqq.

[83]) OTTO WILLMANN, Geschichte des Idealismus. Erster Band: Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus. Braunschweig, 1894, pag. 34.

[84]) pag. 36. Vgl. pag. 37: » . . . in den wissenschaftlich reifsten Werken PLATOS, nämlich den vorgenannten dreien, Parmenides, Sophist und Philebus, . . ."

De bestudeering van de »mythische und mystische Wendungen" is

dan ook volgens NATORP noodzakelijk, niet wijl ze een wezenlijk bestanddeel van PLATO's wijsbegeerte vormen, integendeel juist dáárom, omdat zij zoo ze al niet de oorzaak zijn, dan toch eene verklaring geven van de misvatting der Platonische ideeënleer, die er eeuwenlang bestaan heeft: »Gleichwohl fordern diese Wendungen unsre volle Beachtung gerade deshalb, weil durch sie die Missdeutungen der Ideenlehre, gegen die schon PLATO selbst sich zu wehren hatte, und die durch die Jahrtausende seither ein reines Verständnis seiner einzigartigen Stellung in der Weltgeschichte der Wissenschaft fast nicht haben aufkommen lassen, doch einigermassen begreiflicher werden." (pag. 36). Tegenover deze »misvatting" stelt NATORP dan zijn eigen streven: »Statt dessen werden wir die Thatsache der psychologischen Abbiegung(!), und als deren Konsequenz die Gefährdung des streng logischen Sinns der Idee, zwar nicht im mindesten verbergen oder beschönigen(!), sondern überall, wo sie uns begegnet, darauf hinzeigen; vermögen aber darum doch nicht uns gegen die andere Thatsache wie absichtlich zu verblenden, dass dieser streng logische Sinn sich stets auch da, wo die Abbiegung sich findet, wiederherstellt und zuletzt den Sieg behält." (pag. 37). Men ziet het: PLATO is wel eens van het rechte, dat is, van het Natorpsche, spoor afgeweken, en daarvoor moet hij dan ook behoorlijk op de vingers getikt, maar ten slotte komt hij toch nog weer goed terecht!

Eene heldere bestrijding van NATORP's beschouwing is overigens niet lang geleden verschenen van de hand van H. GOMPERZ in het Arch. f. Gesch. d. Phil. N. F., XVIII. B., 4 Heft (ausgeg. am 15 Juli 1905), pag. 441 sqq.

85) NATORP zelf wijst hierop (pag. 37): »— haben doch in der That einige Forscher es fertig gebracht, in diesen Werken nicht eine Bestätigung und allenfalls Reinigung, sondern geradezu den Umsturz dieser Lehre zu sehen, und sie darum, was dann in der That nur folgerichtig wäre, dem PLATO abzusprechen —" sqq.

86) In 't algemeen vgl. UEBERWEG—HEINZE, Grundriss der Geschichte der Philosophie des Alterthums [9], Berlin 1903. pagg. 167, 170.

87) Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften und über die Hauptmomente aus Plato's Leben. Wien. 1861, pagg. 176 sqq.; vgl. ook zijne verhandeling »der Dialog Parm." in de Jahrbb. f. class. Phil. 1863, pagg. 97—126 (zie UEBERWEG—HEINZE, pag. 167).

88) La Vie et l'Oeuvre de Platon. II. Paris. 1893, pagg. 269 sqq.; vgl. ook: »De l'authenticité du Parménide." Paris. 1873 (Zie UEBERW.—H. pag. 167).

89) Encyclopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften, uitgeg. door ERNST BRATUSCHECK, Leipzig. Teubner 1877, 2de uitg. door KLUSSMANN 1886, pag. 42 (vgl. ook pag. 71).

90) Vgl. ZELLER, I, 1[5], pag. 163. In verband hiermede is zeker van belang, dat juist in den laatsten tijd aan de betrouwbaarheid van ARISTOTELES als bron voor de kennis der vóór-Socratici van meer dan ééne zijde getwijfeld is: vgl. o. a. ERNST CHR. HCH. PEITHMANN, Die

Naturphilosophie vor Sokrates. Arch. f. Gesch. d. Philos. XV (N. F. VIII), 2. Of trouwens ARISTOTELES niet veelal voor rationalistischer gehouden wordt dan hij inderdaad is, staat nog te bezien: zie de door WILLMANN, Gesch. d. Id. I, passim, bijgebrachte citaten.

91) DIELS, Fr. d. Vors., pag. 53, fr. 11. Vgl. ook fr. 12:

ὡς πλεῖστ' ἐφθέγξαντο θεῶν ἀθεμίστια ἔργα,
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

fr. 14 (pag. 54):

ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεούς,
τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν φωνήν τε δέμας τε.

92) DIELS, Fr. d. Vors., pag. 73, fr. 42. Vgl. ook fr. 5 (pag. 14):
...... *καὶ τοῖς ἀγάλμασι δὲ τουτέοισιν εὔχονται ὁκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο <οὔ τι γινώσκων θεοὺς οὐδ' ἥρωας οἵτινές εἰσι>.*

Eene soortgelijke gedachte bij EMPEDOCLES (DIELS, pag. 222, fr. 134):

οὐδὲ γὰρ ἀνδρομέῃ κεφαλῇ κατὰ γυῖα κέκασται (nl. de godheid),
οὐ μὲν ἀπαὶ νώτοιο δύο κλάδοι ἀίσσονται,
οὐ πόδες, οὐ θοὰ γοῦν(α), οὐ μήδεα λαχνήεντα,
ἀλλὰ φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον,
φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταίσσουσα θοῇσιν.

Uitvoerig handelt over de verhouding van de Grieksche philosophen tegenover den gewonen godsdienst het in het vorige jaar verschenen werk van PAUL DECHARME: La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque. Paris. Alphonse Picard et fils, éditeurs. Van het eerste boek (la critique religieuse et l'impiété, des origines à Socrate) draagt het tweede hoofdstuk tot opschrift: les premiers philosophes et la religion populaire. De inhoud van dit hoofdstuk is deze: Thalès et Anaximandre expliquent le monde et les météores célestes par des causes naturelles. — Xénophane; sa guerre à l'anthropomorphisme. Qu'il n'est point cependant monothéiste. — Parménide et l'idée de la Loi. Les dieux et l'apparence. — Héraclite hostile aux superstitions. La Loi ou la Diké supérieure aux divinités. Ce qu'est Aiôn, roi du monde. — Empédocle; il veut épurer les croyances et réformer le culte. — Het vijfde hoofdstuk bespreekt de »philosophes sophistes et impies à la fin du Ve siècle"; terwijl het tweede boek, dat met hoofdstuk VII begint, tot onderwerp heeft: la religion et les philosophes, à partir de Socrate.

Tot mijn spijt kan ik op het interessante boek hier niet nader ingaan. Het door UBERWEG-HEINZE o. l. pag. 35 vermelde werk over de verhouding van de Grieksche philosophen in 't algemeen en de vóór-Socratici in 't bijzonder tot de Grieksche volksreligie, van HERM. GILOW, Oldenb. 1876, is mij niet nader bekend.

93) o. l. pag. 40.

94) o. l. I, 1^5, pag. 191.

95) Vgl. ZELLER, o. l., I, 2^5, pag. 806; zie boven, pag. 21.

96) Was ist der Quellpunkt der heraklitischen Philosophie? Universitätsprogr. Tübingen 1886. Die Philosophie des H. von E. im Lichte der Mysterienidee. Berlin 1886, Reimer. Zie in 't algemeen LORTZING, Bericht über die griechischen Philosophen vor Sokrates für die Jahre

1876—1897, in BURSIAN's Jahresber. Bd. CXII (1902 I), pagg. 316 sqq. Pag. 316: »Der Quellpunkt seines [d. i. Heraklits] Philosophierens ist vielmehr in der Religion zu suchen, aber nicht in dem Polytheismus Homers und Hesiods, sondern in dem Mysterienwesen, das den Charakter der Naturreligion weit mehr bewahrt hatte als der poetische Polytheismus."

[97]) Vgl. LORTZING, o. l. pag. 157 sqq.: »Besprechung der auf die orphische Litteratur, insbesondere das Verhältnis der älteren griechischen Philosophen zur Orphik bezüglichen Schriften." Zie ook ZELLER, o. l. I, 2^5, pag. 729, Anm. 2; WOLTJER, de Platone sqq., pag. 83, adn. 4.

[98]) o. l. I, 2^5, pag 742.

[99]) Lehrbuch der Religionsgeschichte, II[1]. Freiburg. Mohr. 1889. pag. 147: »Ein letztes Räthsel besteht darin, dass, während die orphischen Hauptgedanken so tief eingedrungen und zum geistigen Besitz der besten Geister der Nation geworden waren, die Orphiker selbst so wenig geachtet waren." Dat dit m. i. meer geldt van de zoogenaamde Orpheotelesten, dan van de Orphici, doet hier niet ter zake.

Op pag. 143 maakt d. l. S. onderscheid tusschen geschriften en leer: »Allein auch hier haben wir zwischen der Abfassung der Schriften und ihrem Inhalt zu unterscheiden."

[100]) Zoo HERACLITUS (DIELS, Fr. d. Vors., pag. 69, fr. 14): .... *τὰ γὰρ νομιζόμενα κατ' ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερωστὶ μυεῦνται.* Vgl. WOLTJER, De Platone sqq., pag. 83. Bekend is, hoe PLATO in de Republiek (pagg. 364 sqq.) het misbruik hekelt, dat door de zoogenaamde Orpheotelesten van de goedgeloovigheid der menschen werd gemaakt. Vgl. DECHARME, o. l. pag. 207. Deze Orpheotelesten zijn echter wel te onderscheiden van andere Orphici, op welke PLATO zich meermalen beroept en die hij hoogacht (vgl. DIETERICH, Nekyia, pag. 82; GRUPPE bij ROSCHER i. v. Orpheus, col. 1126). Of DECHARME dit genoeg doet, betwijfel ik: anders had wellicht zijne conclusie niet zoo geluid, als ze nu (pag. 208) luidt!

Dat trouwens de Orphici zelf zeer wel wisten, hoeveel kaf er onder het koren school, blijkt uit hun eigen woorden, door PLATO in den Phaedo vermeld (zie aant. 43).

Terecht schrijft BOECKH dan ook (o. l. pag. 430): »Die Erneuerung der orphischen Mystik, die aus einer Vertiefung der Gewissenhaftigkeit hervorging, führte bei der Masse zu einer neuen Deisidämonie."

[101]) Leipzig, Teubner, 1887. DIELS (Arch. II, 88 sqq.) geeft aldus het »konkrete Hauptresultat der Untersuchung" weer: »die Anfänge der griechischen Philosophie sind durch die orphischen Gedichte und diese wiederum durch orientalische Originalgedichte beeinflusst" (LORTZING, o. l. pag. 154).

[102]) o. l. pag. 154. Overigens zij er de aandacht op gevestigd, dat GRUPPE geenszins op Christelijk, laat staan op Calvinistisch standpunt staat. WILLMANN, o. l. pag. 120, verwijt hem: »dagegen ist seine Vorstellung von der Religion noch unzulänglicher als die jener (d. i. zijner voorgangers). Wer die Religion für »illusionäre Befriedigung" hält, ist

so wenig befähigt, ihre Geschichte zu verstehen, wie die Kunstgeschichte beurteilen kann, wer die Kunst für ein Erzeugnis der Langweile ansieht, oder die Kriegsgeschichte, wer das Heerwesen für ein Spielzeug erklärt." Ook JOËL e. a. staan blijkbaar niet op mijn standpunt.

Ik wijs hier op, niet omdat voor mij zelven ongeloof als bewijs van onpartijdigheid geldt, maar ter voorlichting van eenen »deskundige" in de Vossische Zeitung van 29 Oct. 1904, die de op den voorgrondstelling van het mystisch-religieuze element in de vóór-Aristotelische ontwikkeling der Grieken, en speciaal in de vóór-Aristotelische philosophie, voor eene Christelijke vinding schijnt te houden. Hij schrijft toch, na op zijne wijze den inhoud van mijne oratie te hebben weêrgegeven: »Man sieht, es steckt in dieser Richtung doch ein Stück Methode; was vor langen Jahren ein belgischer Klerikaler (Dedekker) bei der Beratung des Unterrichtsgesetzes verlangt hatte, dass die Religion in der Schule »une chause(!) de tous les moments, tous les instants" sein müsse — das bekannte Rezept zur »Kretinisierung des belgischen Volkes" — wird hier in die Tat umgesetzt und w e n n e b e n, w i e h i e r, b e i e i n e m U n t e r r i c h t s f a c h k e i n r e l i g i ö s e r F a k t o r z u f i n d e n i s t, s o l e g t m a n e i n e n s o l c h e n — u n d w e r w o l l t e d i e s v e r b i e t e n? — e i n f a c h h i n e i n" (de spatieering is van mij).

Ofschoon in het algemeen, waar het wetenschappelijke zaken geldt, het natuurlijk niet aangaat, op dagbladbesprekingen in te gaan, vond ik dit stukske toch te merkwaardig, om het onvermeld te laten, te meer daar de schrijver zich blijkbaar onder de der zake kundigen schijnt te rekenen. Hij schrijft althans: »Schwerlich wird jemand, der ausserhalb der holländischen Grenzpfähle wohnt, jemals in seinem Leben von einer kalvinistischen klassischen Philologie gehört haben, denn ein solches Wort muss etwa denselben Eindruck machen, wie wenn man von einer kalvinistischen Algebra oder Chemie sprechen wollte, und dieser Eindruck wird bei 99 von 100 Menschen, d i e a u f d e m G e b i e t e d i e s e r W i s s e n s c h a f t e n s i c h e i n i g e r m a s s e n u m g e s e h e n h a b e n [ik spatieer], zweifellos überall derselbe, d. h. ein komischer, sein. Der Leser wird bereits geahnt haben, aus welchem Fass diese Marke verzapft wird: sie steht im Wörterbuch der freien, d. h. kalvinistischen Universität in Amsterdam." Deze Amsterdamsche »deskundige" blijkt echter zóó goed op de hoogte te zijn, dat hij eenerzijds noch van de rectorale oratie mijns vaders »De Wetenschap van den Logos", noch van het 2de deel van de Encyclopaedie van Dr. A. KUYPER, noch ook maar van het in aant. 140 vermelde werk van LUTTERBECK iets schijnt af te weten; — anders zou hij een verband tusschen Calvinisme en philologie zeker niet zoo iets onmogelijks vinden; — andererzijds echter — en dit is erger — de religieuze opvatting der vóór-Socratische ontwikkeling, die zich hoe langer hoe meer baan breekt onder de geleerden, gelijk ik zeide voor een speciaal christelijke inventie aanziet (terwijl toch het specifiek christelijke niet in het *constateeren van de aanwezigheid* van een religieus element, maar in de *beoordeeling* daarvan gelegen is), het bestaan van een religieuzen factor in die ontwikkeling loochent, en daarmede toont van al wat door mannen

als WELCKER, ROHDE, GRUPPE, GOMPERZ, JOËL e. a. over deze materie geschreven is, onkundig te zijn. Maar natuurlijk, wanneer men zijn vijandschap tegen de religie wil toonen, behoeft men het zoo nauw niet te nemen; dan is het voldoende, als men zijnen lezers »einen heiteren Augenblick" kan bezorgen, gelijk de correspondent ten slotte nog wil doen. Nu, wanneer dat zijn doel is geweest, heeft hij het zeker wel bereikt: op mij althans heeft de mededeeling, dat »der Sohn des Ministers Dr. A. Kuyper", (die 6 Januari 1891 promoveerde en 26 Januari 1900 het Hoogleeraarsambt aanvaardde) »alsbald nach seiner Promovierung zum Professor ernannt worden ist", en dat ik tot »Professor der klassischen Philosophie" benoemd ben, hare uitwerking niet gemist! Voegt men hier intusschen bij, dat de »deskundige", waarschijnlijk om zijne lezers nog beter in te lichten, een stuk vertaalt uit »ein antirevolutionäres Blatt" »De Hoeksche Waardt" dan kunnen ook wij zeggen: »Der Leser wird bereits geahnt haben, aus welchem Fass diese Marke verzapft wird": het is het vat der onvervalschte, verlichte en verlichtende, onpartijdige vrijzinnigheid.

Maar in ernst, is het niet droevig, dat op eene dusdanige wijze het buitenland omtrent hetgeen op geestelijk gebied ten onzent voorvalt, wordt voorgelicht?

Dat overigens gelukkig niet alle andersdenkenden zoo oordeelen, blijkt uit de in aant. 140 vermelde woorden van BOECKH. Maar natuurlijk, BOECKH was ook geen Amsterdamsch correspondent van de Vossische Zeitung!

[103]) Merkwaardig is in dit verband, dat EUCKEN in zijne overigens zeer waardeerende bespreking van WILLMANN's werk (Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung von RUDOLF EUCKEN. Leipzig. Dürr, 1903, pagg. 206 sqq.) hem behalve onvoldoende kritiek ook een te zeer op den voorgrond stellen van het religieuze element in de grieksche ontwikkeling verwijt: vgl. pag. 212: »Vor allem verficht er eine grössere Bedeutung des religiösen Elements im griechischen Leben, als gewöhnlich zugestanden wird; er entwickelt dabei manche anregende Gedanken und verknüpft sonst zerstreute Tatsachen, aber er entgeht nicht der Gefahr, jene Behauptung zu überspannen und die Griechen so sehr von den Fragen der Religion und des Jenseits erfüllt zu zeichnen, dass wir das leitende Volk der Kultur und namentlich der Kunst kaum wiedererkennen. Dasselbe gilt von dem hier entworfenen Bilde der griechischen Philosophie; so bereitwillig wir die Vorzüge der grossen und glanzvollen Darstellung des Verfassers, so gern wir auch manche wertvolle Bemerkungen im einzelnen anerkennen, das Bild als Ganzes ist in hohem Grade einseitig, und die treibenden Kräfte der Bewegung sind nur teilweise erfasst. . . . .
Auch das Bild Platos ist gegenüber der gewöhnlichen Fassung ins Religiöse und Theologische verschoben."

Het is natuurlijk niet noodig, hier nader op in te gaan: overdrijft WILLMANN, dan doet hij het toch zeker naar den goeden kant, ook al is m. i. zijn (Roomsch) standpunt ten opzichte van de traditie niet het ware.

Wat overigens E.'s opmerking over de kunst betreft, zoo is daarin inderdaad veel waars: we hebben, gelijk ik trachtte uiteen te zetten, niet met één, maar met *twee* stroomingen te doen; en wellicht valt bij WILLMANN, hoezeer zijn onderwerp dit verklaarbaar maakt, op de ééne wel wat *al* te veel nadruk; maar aan den anderen kant dient toch zeker in het oog gehouden, dat de Grieksche kunst voor een groot deel, zoo ze al niet in den dienst der religie stond, dan toch er nauw mede samenhing. In de bouwkunst nam, gelijk algemeen bekend is en zelfs in de gewone handboeken over de Grieksche kunst vermeld staat, de tempel de voornaamste plaats in. Vgl. b.v. TARBELL, A History of Greek Art. London, Macmillan and Co., 1896, pag. 77: »The supreme achievement of Greek architecture was the temple. In imperial Rome, or in any typical city of the Roman Empire, the most extensive and imposing buildings were secular basilicas, baths, amphitheatres, porticoes, aqueducts. In Athens, on the other hand, or in any typical Greek city, there was little or nothing to vie with the temples and the sacred edifices associated with them. Public secular buildings, of course, there were, but the little we know of them does not suggest that they often ranked among the architectural glories of the country. Private houses were in the best period of small pretensions. It was to the temple and its adjunct buildings that the architectural genius and the material resources of Greece were devoted."

Ook onder de werken der beeldhouwkunst nemen die, welke met de religie in verband staan, eene zeer gewichtige plaats in: godenbeelden in de tempels, anathemata, enz.; en wat de vazen betreft, zoo is het overbekend, hoezeer ze onze kennis van het religieuze leven der Grieken te hulp komen. Zie b.v. ten opzichte van de Sirenen WEICKER, Der Seelenvogel in der alten Litteratur und Kunst. Leipzig. Teubner, 1902. Over de Orphiek schrijft HOLWERDA (De Theogonia Orphica. Mnemosyne. Nov. Ser. Vol. XXII. 1894, pag. 286): »De variis orphicorum carminibus egerunt philologi, de mysteriis disputarunt historici, inscriptiones ad religiones et caeremonias spectantes interpretati sunt epigraphici, archaeologi tandem varias pictorum vasculorum repraesentationes hucusque parum intellectas ad religiones aut fabulas orphicas traxerunt.—"

De bespreking van WILLMANN's werk door LORTZING in BURSIAN'S Jahresber., Bd. LXXXXVI (1898 I), pag. 222, doet mijns inziens het goede in het boek geen recht wedervaren.

104) Vgl. WILLMANN, o. l. pagg. 143 sqq.

105) E. MAASS, Orpheus. Untersuchungen zur Griechischen Römischen Altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion. München. Beck. 1895.

106) TH. GOMPERZ, Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie. Leipzig. Veit. I. 1896. II. 1902. Over de Orphiek handelt in 't bijzonder deel I. Erstes Buch. Zweites Kapitel: Orphische Weltbildungslehren (pagg. 65—81); Fünftes Kapitel: Der orphisch-pythagoreische Seelenglaube. Ik citeer de eerste uitgave; de nieuwe, die eenigen tijd geleden verscheen, is over 't algemeen weinig veranderd. De (van deel II) zoo even uitgekomen Fransche vertaling kan natuurlijk geheel buiten beschouwing blijven.

[107]) De Orphei Epimenidis Pherecydis theogoniis quaestiones criticae. Scripsit OTTO KERN. Berolini. Stricker. MDCCCLXXXVIII.

[108]) J. FREUDENTHAL. Über die Theologie des Xenophanes. Breslau, 1886. Vgl. LORTZING, o. l. pagg. 166, 243 sqq.; MAASS, Orpheus, pagg. 208 sq. (aanm.).

[109]) Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. 1894. (De tweede uitgave is weinig veranderd, de derde na den dood des schrijvers verschenen).

[110]) Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse von ALBRECHT DIETERICH. Leipzig. Teubner, 1893. Zie b.v. III. 2. pagg. 108 sqq.: Eschatologische Lehren und Mythen bei Empedokles, Pindar, Platon.

[111]) Vgl. b.v. zijn pag. 29 vermelde uitspraak over Plato.

[112]) Zie zijne Geschichte des Alterthums. Stuttgart. Cotta. Zweiter Band (1893), pagg. 743 sqq.: Die orphische Theologie. Over den invloed der Orphiek op Plato vgl. Fünf. Band (1902), pagg. 353 sqq.

[113]) Lehrbuch der Religionsgeschichte von P. D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE. II. Freiburg, Mohr. 1889. pagg. 143 sqq. De nieuwste (derde) uitgave (Tübingen, Mohr. 1905), waarin HOLWERDA het over de Grieken handelende gedeelte bewerkt heeft (Zweiter Band, pagg. 234—403), heb ik slechts kunnen inzien.

[114]) Vgl. zijn Platon[3]. Stuttgart, 1901 (Frommanns Klassiker der Phil. IX), V. pagg. 124 sqq.: Der Theologe. Merkwaardig is overigens, dat WINDELBAND, die van P l a t o schrijft (pag. 129): »Die Weltanschauung, die er auf dem Wege wissenschaftlicher Untersuchung als das Gesamtergebnis aller bisher aufgestellten Theorien gewann und begründete, war derartig, dass in ihrem Rahmen die Dogmen der dionysischen Seelenlehre Platz fanden und als notwendig sich daraus ergebende Folgerungen erschienen. Platon macht also den Versuch, religiöse Dogmen philosophisch zu begründen oder wenigstens als möglich und »wahrscheinlich" gelten zu machen," van een dergelijken samenhang bij de voorgangers van P l a t o niets schijnt te willen weten: pagg. 128 sqq.: »Es ist von jeher aufgefallen, dass Männern wie Pythagoras und Empedokles Aussprüche zugeschrieben werden, welche mit den wissenschaftlichen Principien, deren Vertreter sie in der Geschichte der Philosophie sind, nicht nur in gar keinem Zusammenhange stehen, sonder bei genauerem Nachdenken unvereinbar erscheinen: alle solche Aussprüche aber bewegen sich in dem Vorstellungskreise der orphisch-dionysischen Seelenreligion, deren nahe Beziehung zu den pythagoreischen Kultgenossenschaften ausser Frage steht."

Vergelijk daartegenover behalve hetgeen in den tekst werd opgemerkt en uit JOËL aangehaald, in 't bijzonder wat Pythagoras betreft, ED. MEYER, o. l. pag. 819: »Er (Pythagoras) ist ein Prophet; in kurzen mystischen Sätzen, für die er seine ganze Autorität einsetzt, verkündet er die erlösende Erkenntniss. D e n n d a d u r c h u n t e r s c h e i d e t s i c h s e i n e S p e c u l a t i o n v o n d e r A n a x i m a n d e r s, d a s s a l l s e i n e T h e o r i e n n u r d a s M i t t e l s i n d, u m d i e S e e l e a u s d e m G e f ä n g n i s s d e r L e i b l i c h k e i t z u b e f r e i e n u n d v o r

den Qualen der Höllenstrafen zu schützen. Der praktische Zweck ist die Hauptsache; die geheimnissvollen Lehren von der Einheit und Zweiheit, von der heiligen Vier und der heiligen Zehn bilden nur die Grundlage der Erkenntniss des Wahren und damit des Guten, auf denen sich die Erziehung des Menschen zu seinem wahren Beruf, die Leitung auf den richtigen Weg aufbaut [ik spatieer]. Wie sich freilich die mystische Theosophie mit der mystischen Speculation zu einer einheitlichen Erlösungslehre verbunden hat, wissen wir im einzelnen nicht; das sind die Geheimnisse, die nur den Geweihten überliefert werden". —

Ten opzichte van Empedokles neemt MEYER een eenigszins eigenaardig standpunt in. Vgl. B. III, 1, pag. 663: »Wenn man zwischen den mystisch-prophetischen Lehren der καθαρμοί und den physikalischen des Gedichts περὶ φύσεως einen tiefen Widerspruch statuirt, den BIDEZ und DIELS durch verschiedene Abfassungszeit zu erklären suchen, so übersieht man, dass der Gegensatz nur ein logischer aber kein psychologischer ist. Die Tendenz beider Gedichte ist ganz die gleiche, praktische: die Begründung der Stellung des inspirirten Wundermanns." —

In hoeverre en in wat voor zin in het door UBERWEG—HEINZE, pag. 33, »immer noch brauchbar" genoemde werk van AUG. BERNH. KRISCHE: Die theologischen Lehren der griechischen Denker, eine Prüfung der Darstellung Ciceros, Göttingen 1840, de verhouding van het religieuze en philosophische element in de vóór-Sokratische wijsbegeerte wordt besproken, is mij onbekend. —

De verhouding van Plato tot de Orphiek en haar invloed op hem vindt men nu ook uitvoerig behandeld bij DECHARME, o. l., pagg. 201—208. Ofschoon er in zijne heldere uiteenzetting veel is, dat mij toelacht, kan ik mij — dit zal nu wel geen nader betoog behoeven — met de conclusie, waartoe hij komt, geenszins vereenigen. Deze luidt als volgt (pag. 208): »La conclusion vraisemblable où l'on arrive sur ce sujet est donc celle-ci: Platon, qui n'est point affilié aux Orphiques, et que l'on ne peut suspecter de faiblesse partiale à leur égard, a lu leurs livres, mais il les a lus avec une sévère critique; et, si les idées qu'il exprime relativement à la vie future concordent sur quelques points essentiels avec celles de l'Orphisme, c'est sans doute que l'Orphisme est ici l'écho du Pythagorisme lui-même, qu'il tient en si haute estime et dont il s'inspire si souvent."

Mijn oordeel nader te motiveeren, is me echter, gelijk van zelf spreekt, hier niet mogelijk. —

Voorts is met betrekking tot Plato's verhouding tegenover de Orphiek nog te vermelden een artikel van CORNFORD in de Classical Review van December 1903 (Vol. XVII, No. 9), pagg. 433—445, getiteld: Plato and Orpheus, dat tot motto heeft het bekende woord van OLYMPIODORUS: πανταχοῦ γὰρ ὁ Πλάτων παρῳδεῖ τὰ τοῦ Ὀρφέως, en aan den aanvang aldus zijne bedoeling omschrijft: »The object of this paper is to trace in the mythical setting of some of the Platonic dialogues certain religious conceptions which Plato borrowed from Orphism,

and to show how he transformed them to his own philosophical uses."

Over het werk van STEWART, The myths of Plato, werd reeds gesproken (vgl. aant. 81).

De verhandeling van F. WEBER: Platonische Notizen über Orpheus, München, 1899, wiens conclusies ik De Platone sqq. pagg. 131 sqq. voor het meerendeel heb trachten te weerleggen, gaat in hoofdzaak niet over de Orphiek, maar over den persoon van Orpheus.

115) JOËL gaat hierbij zoover, dat hij van *invloed* der Orphiek eigenlijk niet spreken wil, daar hem de oudere natuurphilosophen in zekeren zin zelf Orphici zijn. Vgl. het geheele stuk pagg. 84 en 85: »Es scheint mir ein beginnender Durchbruch richtigerer Auffassung der alten Naturphilosophie, dass man neuerdings so eifrig nach orphischen Einflüssen auf sie sucht. Man fand sie, von dem gar zu schweigsamen Thales abgesehen, schon in den Anfängen der Philosophie: schon im Weltbussefragment Anaximanders (vgl. Diels, ein orph. Demeterhymnus, Festschr. f. Gomperz, S. 1). Schon Pythagoras hat nach Rohde die Einwirkung vorgefundener orphischer Gemeinden in Unteritalien erfahren, und der Pythagoreismus ist ja überhaupt untrennbar mit der Orphik verstrickt und ohne sie nicht zu denken [Vgl. GOMPERZ, Gr. D. I. pag. 100: »Orphik und Pythagoreismus, man möchte sie die weibliche und die männliche Verkörperung derselben Grundrichtung nennen." W.].

Namentlich Diels und Kern haben den Blick geöffnet für Orphisches bei Heraklit, bei Parmenides, bei Empedokles. Eine antike Tradition, die Orpheus zum ältesten Philosophen machte, liess sogar Anaxagoras seine Lehre von der ursprünglichen Mischung aller Stoffe der mystischen Poesie entnehmen (Laert. Diog. proöm. 4 f.). Man wird sich nicht wundern, dass die Renaissancemystik auch auf diese Liebe zurückkommt, wie z. B. Marsilius Ficinus dem Orpheus folgen will und Pico von Mirandola den Hymnen des Orpheus grössere Wirkung zuschreibt als irgend einer Körperkraft. Sie hatten allerdings einen mit Zutaten der Spätantike überdeckten »Orpheus" vor sich, aber wie neuere Funde mancherlei »Spätes" wieder erstaunlich hoch hinaufdatiert haben und auch die rhapsodische Theogonie doch wohl mit Recht (vgl. besonders Dümmler, Kl. Schr. II S. 155 ff.) aus hellenistisch-römischer Zeit in das Jahrhundert der ersten Naturphilosophen versetzt hat, so sah eben überhaupt — das ist ein Hauptresultat dieser ganzen Untersuchung — die griechische Frühzeit der religiösen Spätantike geistig viel ähnlicher als sich unser historischer Rationalismus träumen liess.

Indessen der Versuchung, die orphischen »Einflüsse" in der alten Naturphilosophie weiter zu verfolgen, will ich widerstehen, da ich diesen neueren Bestrebungen doch nicht ganz zu folgen vermag, nicht etwa weil ich die starken Berührungen zwischen Orphik und Naturphilosophie nicht sehe, sondern weil ich sie nur zu sehr sehe, um die »Einflüsse" so zu betonen, als wären beide von Anfang an fremd. Um es kurz zu sagen, die älteren Natur-

philosophen scheinen mir gewissermassen selber Orphiker, jedenfalls viel zu sehr eines Geistes mit den Orphikern, um ihrer Einflüsse zu bedürfen, die gewiss oft vorhanden, aber sicher gegenseitig sind und öfter noch vielmehr sich als natürliche Übereinstimmungen gleichgerichteter Geister erklären. Es ist eine grundlegend wichtige Tatsache: Orphik und Naturphilosophie blühen gleichzeitig auf, im 6 Jahrhundert, sind Kinder e i n e s Zeitgeistes! Weil sie orphischen Geistes sind, schreiben Xenophanes, Parmenides, Empedokles ihre Philosophie als Dichtung. Ein theologischer Rhapsode begründet die eine der drei alten Schulen der Naturphilosophie, die eleatische. Die zweite, der Pythagoreismus ist in seiner Einheit mit der Orphik, in seinem ganzen Bestande ein einziger Protest gegen die Scheidung der *θεολόγοι* und *φυσικοί*." sqq.

In hoeverre dit, wat de Ionische physici betreft, te stout gesproken is, zal ik nu niet beoordeelen; over het algemeen echter getuigen deze woorden van meer inzicht in den ontwikkelingsgang van het Grieksche denken, dan het rationalisme met al zijne geleerdheid heeft getoond te bezitten.

Overigens mag hier herinnerd worden aan hetgeen Ed. Meyer (Gesch. d. A. II, pag. 747) opmerkt: »dann aber begegnet ihre [d. i. van de »orphische Lehre"] Einwirkung auf Schritt und Tritt, bei Xenophanes, Pherekydes, Pythagoras, Pindar, Heraklit, Aeschylos; .... Mit den Anfängen der Philosophie steht sie in Wechselwirkung; gleichzeitig mit ihr und aus denselben Wurzeln ist sie erwachsen."

116) o. l. pagg. 76 sqq.

117) De arte poëtica, 1447 b 16 sqq.: *οὐδὲν δὲ κοινόν ἐστιν Ὁμήρῳ καὶ Ἐμπεδοκλεῖ πλὴν τὸ μέτρον. κ. τ. λ.* Eenigszins anders oordeelt Aristoteles bij Laërt. Diog. VIII, 57: *Ἀριστοτέλης δ'ἐν τῷ Σοφιστῇ φησι πρῶτον Ἐμπεδοκλέα ῥητορικὴν εὑρεῖν, Ζήνωνα δὲ διαλεκτικήν. ἐν δὲ τῷ περὶ ποιητῶν φησιν ὅτι καὶ Ὁμηρικὸς ὁ Ἐμπεδοκλῆς καὶ δεινὸς περὶ τὴν φράσιν γέγονε, μεταφορικός τ'ὢν καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς περὶ ποιητικὴν ἐπιτεύγμασι χρώμενος· κ. τ. λ.*

118) Gr. D. I, pag. 105: »... den Äusserungen unserer ältesten Gewährsmänner der orphischen Lehre, dem Dichter Pindar und dem Philosophen Empedokles." Vgl. ook Ed. Meyer, Gesch. des Alt., III, pag. 442: »Pindar, der Verkünder der alten aristokratischen Weltanschauung, hat so gut wie Aeschylos die orphischen Ideen aufgenommen und mit der alten, in der Mythenbehandlung rationalistisch beeinflussten Religion verschmolzen." Orphische elementen bij P i n d a r u s zijn in 't bijzonder aangewezen door Lübbert, Commentatio de Pindaro dogmatis de migratione animarum cultore. Ind. schol. hib. Bonn. 1887. Cf. Lortzing, o. l. pag. 158. Hoofdzakelijk komt hier de tweede Olympische ode in aanmerking. Zie Dieterich, Nekyia, pagg. 109 sqq.

119) Zie Comparetti, J. o. H. Stud. III, 111 sq.; Kaibel, Inscriptiones Graecae Siciliae et Italiae N°. 638—642. Vgl. Ed. Meyer, Gesch. des A. II, 4 pag. 743; Gomperz, Gr. D. I[1], pagg. 429 sqq., pag. 69; Diels, Fr. d. Vors., pagg. 494 sqq. Merkwaardig met het oog op de beoordeeling der waarde van de berichten der lateren, is

de door Gomperz, o. l. pag. 69, vermelde overeenstemming tusschen deze plaatjes en orphische versregels, die we tot nu toe slechts uit de aanhaling bij Proclus kenden. Over den inhoud dezer plaatjes handelen min of meer uitvoerig Dieterich, Nekyia, pagg. 85 sqq.; Gruppe bij Roscher i. v. Orpheus, coll. 1124 sqq.; Griech. Mythologie, II, 2, pagg. 1028 sqq.; vgl. nu ook Decharme, o. l. pagg. 205 sqq.

[120]) Gesch. des A. II, pagg. 735, 736.

[121]) Overigens schreef reeds Welcker, Griech. Götterlehre, II, pag. 563: »Die Berührung mit innerlich religiös angeregten Männern die im Glauben an ihre Heiligthümer lebten, musste auf tiefer denkende Geister Einfluss haben, und die neuere Kritik scheint den etwaigen Antheil religiöser Feiern (τελεται) und der Mysterienlehren an mehreren Systemen der Griechischen Philosophie noch nicht erschöpfend geprüft zu haben, vielleicht auch weil man manches Zusammentreffen als zufällig ansah."

[122]) August Boeckh, Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften, herausgegeben von Ernst Bratuscheck, Leipzig. Teubner 1877, pag. 539: »In welchem Grade der ursprüngliche Sinn der Mythen bei Homer geschwunden ist, sieht man besonders in astronomisch-astrognostischen Dingen....... Bei solchen Mythen sieht man deutlich, dass der Dichter den Sinn entweder nicht wissen will, oder nicht mehr weiss." Vgl. Dieterich, o. l., pag. 20.

[123]) Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres. Tom. prim. Regimontii Prussorum. MDCCCXXIX. Liber Secundus (Orphica), Pars Prima Generalis. cap. III. De aetate Orphei. pagg. 255 sqq. Vgl. vooral pag. 270: »Si igitur ex omnibus illis sacerdotibus, fatidicis, ostentorum et somniorum conjectoribus, ne unus quidem aut medendi aut psallendi artem professus est, vicissimque in cantorum et medicorum numero nullus reperitur aut sacrificandi aut vaticinandi peritus necessario fatendum est, non modo nomen Orphei ab Homericis carminibus abesse sed vim et notionem earum rerum, quae huic nomini subjectae sunt.

§ 3.

Si vero sacra ipsa intuemur, quibus heroes Achaei deorum numine placant, nihil, quod mysticas disciplinas redoleat, deprehendi potest...." pag. 299: »Secundum Melampum imprimis Musaeus celebratur ejusque τελεται και καθαρμοί. Sed de hoc quoque Homerus verbum dixit nullum, ut jam minus minusque mirer eorum judicium, qui coecum illum circulatorem rationalismi vitio infectum dedita opera hominum studiorumque mysticorum memoriam obtrivisse suspicantur."

Pag. 303 geeft hij een overzicht van den gang van zijn betoog: »Postquam huc progressi sumus, libet paululum subsistere et quod viae retro est oculis remetiri. Primum veterum Graecorum instituta sacra, quoad ex Homeri carminibus cognosci possunt, delineavimus, vatum sacerdotumque genera, officia, artes descripsimus; quo patefactum est, nullum eorum Orphei similem fuisse. Deinde quoniam ejus fama potissimum mysticarum cerimoniarum tractatione continetur, varias hujus generis species et causas enumeravimus, earumque omnium ne minimam quidem

significationem ab Homero factam deprehendimus. Unum restat ut quaeramus, nullumne post Homerum consequutum sit tempus, a quo harum rerum primordia repeti possint", waarna dan eindelijk pag. 317 de conclusie volgt: »Unde facilis est conclusio, Orphicae quoque fabulae telam, quae tota iisdem quasi staminibus constat, non a Proselenis philosophis textam sed uno fortasse et altero post Homerum seculo coeptam et paullo ante Onomacritum absolutam esse."

Ten slotte voegt LOBECK hierbij in de laatste paragraaf (10) van dit hoofdstuk nog eene bestrijding van hen, die zeggen, »casu factum esse quod Homerus nusquam Orphei meminerit neque ignorasse illum celeberrimi vatis in genus humanum merita sed nullam ad celebrandum ejus nomen occasionem habuisse" (pag. 317), die hij aldus besluit (pag. 329): »Itaque qui pro Orphei, hoc est, pro dogmatum et institutorum Orphicorum antiquitate pugnant eaque sub ipsis literarum primordiis nata esse volunt, undique eodem revolvuntur neque ulla aut via aut semita eo quo tendunt evadere possunt." (Zijne conclusie wordt dan nog eens in het kort herhaald aan het begin van § 1 van cap. IV (pag. 329): »Posteaquam Orphei ipsius memoriam per omnia vestigia, quoad longissime potuimus, persequuti sumus, eoque effecimus, in Homericis carminibus rerum Orphicarum ne lineamenta quidem nedum expressam speciem cerni sed inde ab Hesiodi et aemulatorum temporibus artes et superstitiones, quibus illa scatent, succrescere, sequitur", sqq. Deel II, pag. 801 vindt men nogmaals: »Orphicae doctrinae nulla est ante Pythagoram memoria;").

Lijnrecht tegenover dit geheele betoog, en inzonderheid tegenover de methode van bewijsvoering en de conclusies, in de laatste paragraaf (10) vervat, stelt zich GRUPPE bij ROSCHER i. v. Orpheus (coll. 1072 sq.): »*Lobeck*, *Agl. I*, 255—329 versucht ausführlich zu erweisen, dass der ganzen älteren Poesie nicht allein der Name O., sondern auch die wichtigsten der später dem O. zugeschriebenen Institutionen unbekannt seien, und folgert daraus (S. 317): *Orphicae fabulae telam.... absolutam esse* [zie boven]. Diese Art der Schlussfolgerung *ex silentio* unterliegt indessen, obwohl sie z. Z. allgemein angewendet wird, schweren Bedenken. Das homerische Epos bietet weder absichtlich noch unabsichtlich ein vollständiges Bild der Zeit seiner Entstehung, das heroische Leben erscheint vielmehr nach bestimmten, sicher wohlerwogenen künstlerischen Prinzipien idealisiert und stilisiert. Gerade das Fehlen der Mystik in ihm scheint auf einem feinen Stilgefühl der Rhapsoden zu beruhen, die empfanden, dass das Heroische dem Mystischen widerstreitet." Daarop laat GRUPPE de in de volgende aanteekening vermelde woorden volgen, terwijl hij deze § aldus besluit: »wir werden uns in der That überzeugen, dass die Ilias und Odyssee denjenigen Kultus, welchem O. zuerst angehört zu haben scheint, vollkommen kennen."

[124]) C. u. M. pagg. 613 sqq. Vgl. GRUPPE bij ROSCHER, Ausf. Lex. d. Gr. u. R. Myth., i. v. Orpheus, col. 1073: »Nach der Ansicht des Verfassers dieses Artikels setzt das Epos die wichtigsten später in den Mysterien gelehrten und dargestellten Dogmen und Mythen voraus, die

Heldensage entnahm einen grossen Teil ihres Stoffes aus denjenigen Mythenkreisen, die dem späteren Mysterienkult angehören". — Zie ook DIELS, Parmenides. Berlin, 1897, pagg. 11 sqq.: »Im allgemeinen ist der Einfluss der orphischen Litteratur nur der für uns fassbarste; in Wirklichkeit müssen im sechsten Jahrhundert eine ganze Reihe von Parallelströmungen angenommen werden, die in der religiös-philosophischen Tendenz mehr oder weniger eng sich mit jener berühren. Die Keime dieser Mystik sind viel älter, sie reichen in die Uranfänge der Nation und schlummern unter der Decke auch des heroischen Epos, in dem sie um so deutlicher hervortreten, je jünger die Schichten sind; ganz unverkennbar treten sie in der Bauernepik Hesiods hervor und um die Mitte des 6. Jahrh. hat der Pessimismus dieser Reformation sogar Eingang in den Rationalismus der ionischen Philosophie gefunden."

[125]) Nekyia, pagg. 19 sqq. Het betreft hier de schildering van de elysische vlakte, de elysische velden, Od. δ, vss. 563 sqq.:

ἀλλά σ' ἐς Ἠλύσιον πεδίον καὶ πείρατα γαίης
ἀθάνατοι πέμψουσιν, ὅθι ξανθὸς Ῥαδάμανθυς,
τῇ περ ῥηίστη βιοτὴ πέλει ἀνθρώποισιν·
οὐ νιφετός, οὔτ' ἂρ χειμὼν πολὺς οὔτε ποτ' ὄμβρος,
ἀλλ' αἰεὶ Ζεφύροιο λιγὺ πνείοντος ἀήτας
Ὠκεανὸς ἀνίησιν ἀναψύχειν ἀνθρώπους· κ. τ. λ.

Iets verwonderlijks hebben dergelijke tegenstrijdigheden overigens niet. Vgl. (over een ander punt) WELCKER, Griech. Götterl. I, pag. 264: ».... eine von dem ganzen Homerischen Göttersystem abweichende Idee, die zugelassen worden ist weil die alte Poesie nicht die Natur doctrineller und philologisch-kritischer Peinlichkeit hatte."

[126]) WILLMANN, Gesch. des Ideal., I, § 1.

[127]) Cf. PLATON. Phileb. p. 16 C sqq.

[128]) Encykl., pag. 588. Cf. WOLTJER, De Platone sqq., pagg. 3 sq.

[129]) Platon, pag. 129.

[130]) Parmenides, Berlin. 1897, pag. 22.

[131]) Vgl. ook de bekende plaats uit den Theaetetus, 176 A sqq.: *Ἀλλ' οὔτ' ἀπολέσθαι τα κακα δυνατόν, ὦ Θεόδωρε. ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀει εἶναι ἀνάγκη· οὔτ' ἐν θεοῖς αὐτα ἱδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν και τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης. διο και πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. κ. τ. λ.*

[132]) Merkwaardig is, hoe DEMOCRITUS tegen de onsterfelijkheidsleer polemiseert: DIELS, Fr. d. Vors., pag. 459, fr. 297: *ἔνιοι θνητῆς φύσιος διάλυσιν οὐκ εἰδότες ἄνθρωποι, συνειδήσει δὲ τῆς ἐν τῶι βίωι κακοπραγμοσύνης, τον τῆς βιοτῆς χρόνον ἐν ταραχαῖς και φόβοις ταλαιπωροῦσι, ψεύδεα περὶ τοῦ μετὰ τὴν τελευτὴν μυθοπλαστέοντες χρόνου.*

[133]) Zoo b.v. door ROHDE in het voorwoord op zijne Psyche, pag. IV, ten opzichte van de Grieksche religie.

[134]) *Ook* dit niet. Vgl. aant. 10.

[135]) Men zie hierover de rectorale rede van Dr. H. H. KUYPER: Evolutie of Revelatie. Amsterdam. 1903.

[136]) Herakleitos von Ephesos, pag. VIII: »Die Wirkung dieses [d. i.

Heraklits] Buches auf das ganzen Altertum ist sehr bedeutend gewesen. Zünftige wie unzünftige Kreise lesen es bis gegen Ende der Antike. Durch die Stoa, deren Bestes Heraklitismus ist, ward die Lehre und ihre Kunstausdrücke populär. *So gelangt der Logos zu Philon und dem Evangelium.*"

Voor zoover ik weet, is deze hypothese over den Logos in den proloog van het Johannes-evangelie het laatst bestreden door SACHSE, die Logoslehre bei Philo und bei Johannes, Neue Kirchliche Zeitschrift, XV Jahrg., 10. Heft, 1904, pagg. 747 sqq.

[137]) Vgl. LORTZING, o. l. pagg. 290 sqq.

[138]) Nekyia, pag. 217, aanm. 3.

[139]) Ephes. 4 : 18. Vgl. Dr. J. WOLTJER, De Wetenschap van den Logos, pagg. 33 sqq.

[140]) Karakteristiek is deze uiting van BOECKH (Encycl., pag. 71): »Die Philosophie steht mir über dem Christenthum, so sehr ich dies achte. Die antike und die christliche Bildung sind zwei Pole; das Höchste liegt in ihrer Indifferenz, die der Zukunft vorbehalten bleibt, oder was dasselbe ist, in der Regeneration des Christenthums durch Verbindung mit dem rein Menschlichen und Auflösung in dieses." Vgl. WOLTJER, Wetenschap v. d. Log., pag. 44. BOECKH bestrijdt dan ook (l. l.) de meening van zijn »dankbaren Schüler" LUTTERBECK, die »in seiner schönen Schrift: Ueber die Wiedergeburt der Philologie zu deren wissenschaftlicher Vollendung, ... zu zeigen sucht, dass die Philologie als Wissenschaft durch *christlich-philosophische Auffassung und Würdigung des klassischen Alterthums* zum Abschluss gebracht werden müsse." BOECKH vindt tegen zijne ideeën »nichts einzuwenden von Seiten der idealen, d. h. auf Ideen gehenden Richtung der Philologie, sobald man einmal zugegeben hat, es gebe eine besondere christliche Philosophie und dies sei die absolute." Maar dit is het juist, wat BOECKH ontkent. Daarop laat hij dan de het eerst aangehaalde woorden volgen. Overigens blijkt uit BOECKH's geheele bestrijding groote achting niet alleen voor LUTTERBECK, maar ook voor diens christelijk standpunt; van een »komischen Eindruck", gelijk bij den in aant. 102 vermelden deskundige, is bij hem geen sprake.

[141]) Teekenend zijn de woorden die op de plaatjes van Petelia tot de ziel gericht worden: DIELS, Fr. d. Vors., pagg. 494 sqq.:

18. vs. 10:

῞Ολβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ'ἔσηι ἀντὶ βροτοῖο.

20. vss. 3 sqq.:

χαῖρε παθὼν τὸ πάθημα· τὸ δ'οὔπω πρόσθ(ε) ἐπεπόνθεις.
θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου· κ. τ. λ.

19. vss. 3 sqq. zegt de ziel zelve:

καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος εὔχομαι ὄλβιον εἶναι,
ποινὰν δ'ἀνταπέτεισ(α) ἔργων ἕνεκ(α) οὔτι δικαίων
εἴτε με Μοῖρ(α) ἐδαμάσατο < * **
** * *> εἴτε ἀστεροπῆτι κεραυνῶι.*

[142]) Rom. 8 : 22.

[143]) Pag. 229: »In den griechischen Landen wurden ja Griechen

Christen; sie nahmen viel ihres alten Glaubens mit hinüber. Wo die orphischen Kulte blühten, werden die meisten Christen vorher Orphiker gewesen sein [ik spatieer]; denn es pflegt so zu gehen, dass gerade aus religiös erregten Gemeinschaften, die schon in manchen Dingen ähnlichen Glauben haben [ik spatieer], eine kommende neue Lehre ihre Proselyten zuerst und am leichtesten gewinnt. Ja, es werden ganze orphische Gemeinden allmählich Christlichem sich genähert haben. Die beste Illustration solcher Vorgänge sind die Orpheusbilder der christlichen Katakomben: wie es früher schon angedeutet war, so ist es auch von theologischer Seite jetzt ausführlicher dargethan, dass diese Bilder gar nicht anders als in Anknüpfung an die orphischen Kulte zu erklären sind." sqq.

Wat overigens de punten van overeenkomst tusschen Orphiek en Christendom betreft, deze worden door MONCEAUX bij DAREMBERG en SAGLIO, Dict. des Ant. Gr. et Rom., i. v. Orphici, pag. 255, aldus weergegeven: »En fait, comme l'ont remarqué les apologistes chrétiens, il y a bien des points communs entre le Christianisme et l'Orphisme, au moins l'Orphisme néoplatonicien de leur temps: unité divine, doctrine du Verbe, péché originel, nécessité d'une purification, exhortation à la pureté et à la chasteté, préoccupation de l'autre vie, conception du Paradis, rapport du *refrigerium* avec la source de Mnémosyne." Vgl. ook HOLWERDA bij CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, o. l. II[3], pag. 361, die echter tevens terecht op dit diepgaand verschil wijst.

[144]) DIETERICH, pag. 229. Mede ter verklaring hiervan wijst DIETERICH, pag. 228, er op, hoe juist door hunne groote overeenstemming, juist doordat ze beide een geprononceerd eschatologische strekking hadden, Christendom en Orphiek vaak concurreerende, en daardoor tegenover elkaâr staande machten waren.

[145]) Hand. 17:22—31.

[146]) Zie vooral vss. 28 sqq.: *ἐν αὐτῷ γαρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμεν· ὡς καὶ τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασι, 'Τοῦ γαρ καὶ γένος ἐσμέν'. Γένος οὖν ὑπάρχοντες τοῦ Θεοῦ, οὐκ ὀφείλομεν κ. τ. λ.*

Op de gouden plaatjes van Petelia zegt de ziel tot de goden:

καὶ γαρ ἐγὼν ὑμῶν γένος ὄλβιον εὔχομαι εἶμεν.

(DIELS, Fr. d. Vors., pag. 495, 18, vs. 3).

Dat de woorden: »Want in Hem leven wij, en bewegen ons, en zijn wij;" niet pantheïstisch mogen verklaard worden, — eene opvatting waartegen reeds CALVIJN heeft gewaarschuwd (vgl. MEYER—WENDT a. l.), — dat ook PAULUS onder het *γένος τοῦ Θεοῦ* niet hetzelfde verstaat als ARATUS, CLEANTHES of de plaatjes van Petelia, spreekt van zelf, maar doet hier niet ter zake. Ook met hun *Ἄγνωστος Θεός* bedoelen de Atheners natuurlijk niet Dien, Dien PAULUS verkondigt: waar het op aankomt, is niet de gelijkstelling, maar de aansluiting.

[147]) Institut. I, 3, 3. Vert. van CORSM., opnieuw uitgegeven door Dr. A. KUYPER. Doesb. 1889.

[148]) Vgl. b.v. ED. MEYER, Gesch. des Alt. II, pag. 743: »So hat sich die Dionysosreligion in der Orphik zum vollen Pantheismus entwickelt". sqq; HOLWERDA bij CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, o. l. II[3], pag. 361.

[149]) Wanneer dan ook WEBER (Histoire de la philosophie européenne [7], Parijs, 1905, pagg. 87 sq.: »Platon mystique et rationaliste: il n'y a pas là de contradiction. Rationalisme et mysticisme sont des extrêmes qui se touchent. En effet, le rationalisme idéaliste et sa méthode déductive supposent, comme point de départ, l'aperception *a priori* de quelque principe absolu, sorte d'intuition qu'à bon droit nous appelons mystique, parce qu'elle est toute semblable à une inspiration révélatrice et qu'elle franchit de pleine saut, pour ainsi dire, les étapes de l'analyse. L'idéalisme platonicien, de même que ses rejetons, les systèmes de Plotin, de Spinosa, de Schelling, commence par un acte mystique et aboutit à une religion.") Plato tegelijk rationalist en mysticus noemt, kan ik me daarmede tot op zekere hoogte wel vereenigen; alles hangt er van af, wat men onder rationalisme verstaat: WEBER's bewering is alleen dan juist, maar dan ook volkomen juist, wanneer hij hetzelfde bedoelt als meer speciaal is uitgedrukt in het boven aangehaalde woord van DIELS: »Vereinigung orphischer Apokalyptik mit eleatischer Dialektik."

Overigens dient hier melding gemaakt van de verhandeling van SHOREY, The unity in (of: of) Plato's thought (University of Chicago Decennial Publications, 1 Ser., vol. VI.).

[150]) Theaet. 176 A sq.: *διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.*

Rep. 613 A: *οὐ γὰρ δὴ ὑπό γε θεῶν ποτὲ ἀμελεῖται, ὃς ἂν προθυμεῖσθαι ἐθέλῃ δίκαιος γίνεσθαι καὶ ἐπιτηδεύων ἀρετὴν εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ.*

Rep. 500 C sq.: *Θείῳ δὴ καὶ κοσμίῳ ὅ γε φιλόσοφος ὁμιλῶν κόσμιός τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ γίγνεται· κ. τ. λ.*

Legg. 716 D: *καὶ κατὰ τοῦτον δὴ τὸν λόγον ὁ μὲν σώφρων ἡμῶν θεῷ φίλος, ὅμοιος γάρ, κ. τ. λ.*

Vgl. in verband met deze laatste plaats inzonderheid ook het schoone slot van de Republiek (p. 621 B sqq.): *καὶ οὕτως, ὦ Γλαύκων, μῦθος ἐσώθη καὶ οὐκ ἀπώλετο, καὶ ἡμᾶς ἂν σώσειεν, ἂν πειθώμεθα αὐτῷ, καὶ τὸν τῆς Λήθης ποταμὸν εὖ διαβησόμεθα καὶ τὴν ψυχὴν οὐ μιανθησόμεθα. ἀλλ' ἂν ἐμοὶ πειθώμεθα, νομίζοντες ἀθάνατον ψυχὴν καὶ δυνατὴν πάντα μὲν κακὰ ἀνέχεσθαι, πάντα δὲ ἀγαθά, τῆς ἄνω ὁδοῦ ἀεὶ ἑξόμεθα καὶ δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως παντὶ τρόπῳ ἐπιτηδεύσομεν, ἵνα καὶ ἡμῖν αὐτοῖς φίλοι ὦμεν καὶ τοῖς θεοῖς, αὐτοῦ τε μένοντες ἐνθάδε, καὶ ἐπειδὰν τὰ ἆθλα αὐτῆς κομιζώμεθα, ὥσπερ οἱ νικηφόροι περιαγειρόμενοι, καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν τῇ χιλιέτει πορείᾳ, ἣν διεληλύθαμεν, εὖ πράττωμεν.*

Overigens is reeds vóór PLATO bij de Pythagoreërs de *ὁμοίωσις θεοῦ*, het der godheid gelijkvormig worden, *τέλος* van het leven van den wijze, en alzoo fundamenteele regel voor de ethiek: vgl. IAMBL. V. Pyth. 137 (bij DIELS, Fr. d. Vors, pag. 293); SCHMIDT, Eth. d. alt. Gr., I (1882), pag. 377; ZELLER, o. l. I, 1 [5], pag. 457, aanm. 3; 459, aanm. 1; 458; die echter pag. 457 m. i. zonder grond twijfel oppert omtrent de echtheid.

[151]) Dit is juist hetgeen m. i. de rede van PAULUS op den Areopa-

gus zeggen wil: de mensch, van het geslacht Gods zijnde, zoekt de gemeenschap met God, die hij door de zonde verloren heeft, te herstellen: maar dit is alleen mogelijk door den Christus; van dien Christus en Zijne opstanding wil het heidendom niet weten: en daarom komt het niet verder dan tot een zoeken en tasten.

[152]) Joh. 14 : 6. — Het zij mij vergund, hier ten slotte enkele opmerkingen van meer algemeenen aard aan toe te voegen. Dat ik in deze bladzijden geen schets van de ontwikkeling der Grieksche mystiek heb willen geven, spreekt wel van zelf: ook voor de beste kenners behoort dit voorshands vrij wel tot de onmogelijkheden: een op het standpunt van de »moderne Forschung" staande geschiedenis van de Grieksche mystiek ontbreekt dan ook, gelijk trouwens eveneens van de Grieksche religie in het algemeen. [Lobeck's Aglaophamus (1829, zie aant. 123), schoon van fundamenteele beteekenis en nog altijd bruikbaar, beantwoordt natuurlijk niet meer aan de tegenwoordige eischen, en schenkt bovendien aan de religieuze zijde der quaesties te weinig, aan de mythologische te veel aandacht. Vgl. Ed. Meyer, Gesch. d. A. II, pagg. 733, 735, 736. Het door Uberw.-Heinze o. l. pag. 36 vermelde, mij niet bekende, werk van C. du Prel over de mystiek der oude Grieken (Leipzig 1888) is, reeds wijl het vóór Rohde's Psyche (1894) verscheen, verouderd: hetzelfde geldt van de studie van Girard, Le sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle (Par. 1887. Ouvr. couronné (pagg. 211—365), die buitendien volgens Gruppe, Myth. II, 2 pag. 1030, »mehr in die Breite als in die Tiefe geht;" evenmin voldoet naar G's oordeel Campbell, Rel. in Gr. litt. 245 sqq. De »Anhang" in H. Gomperz's werk »Die Lebensauffassung der Griechischen Philosophen", 1904, dat ik overigens moet laten rusten, (Einige Beiträge zum Verständnis der Mystiker) handelt niet over de oud-Grieksche mystiek. Het beste werk is op het oogenblik wel Gruppe's Griechische Mythologie und Relionsgeschichte (Handb. d. Kl. Alt. Wissensch. V. 2.), II, 2., pag. 1016 sqq.; vgl. de beoordeeling van Sam Wide, Berl. Phil. W. 1905, N°. 24, coll. 770 ssq.; daarnaast verdient Joël's aan ideeën overrijke, schoon wellicht wat eenzijdige verhandeling (vgl. aant. 24) met eere vermeld te worden.]

Ik heb dan ook niet getracht, den inhoud dezer mystiek te preciseeren: de Grieksche mystiek is als zoodanig niet eene éénheid: er bestaat zeer zeker verschil tusschen het mysticisme van Empedocles, van de Pythagoreërs, van Pindarus, van Aeschylus, van Plato: en het kon toch niet mijne bedoeling zijn, zelfs indien het mij mogelijk ware, al die uitingen in hare individualiteit te schetsen. Zoo moest ik me noodzakelijk bepalen tot eene bespreking van de *richting*, waarin alle deze uitingen zich bewegen, van dat vage, onbestemde, hun allen gemeen: de verschillen moest ik laten rusten. Dit voor hen, die van deze bladzijden meer mochten verwachten, dan ik bedoelde te geven.

Verder op de speciale litteratuur in te gaan, acht ik onnoodig; een goed orienteerend overzicht, waarin het gewichtigste der Grieksche mystiek, kort wordt medegedeeld, vindt men bij Chantepie de la Saussaye, Lehrb. der Religionsgesch. II, pagg. 140 sqq. (in de nieuw-

ste uitg. II, pagg. 352 sqq., bewerkt door Holwerda), die tevens de voornaamste litteratuur opgeeft. Voorts vergelijke men inzonderheid de op pag. 27 en de aantt. vermelde werken, benevens het in aant. 143 geciteerde artikel van Monceaux.

153) Thédenat bij Daremberg en Saglio, Dict. des Ant. Gr. et Rom., i. v. Curatores.

154) *πολυμαθίη νόον <ἔχειν> οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὖτίς τε Ξενοφάνεα καὶ Ἑκαταῖον.* Diels, Herakl. von Ephes. pag. 10, fr. 40; Fragm. der Vors., pag. 72.

155) Theaet. 146 A: *οὔ τί που, ὦ Θεόδωρε, ἐγὼ ὑπὸ φιλολογίας ἀγροικίζομαι, προθυμούμενος ἡμᾶς ποιῆσαι διαλέγεσθαι καὶ φίλους τε καὶ προσηγόρους ἀλλήλοις γίγνεσθαι;* Een ongunstigen zin heeft het woord hier echter *niet;* iets wat niet gezegd kan worden van φιλόλογος bij Ath. 2 p. 39 b ed. Kaibel: *ὅτι οἶνος φιλολόγους πάντας ποιεῖ τοὺς πλείονα πίνοντας αὐτόν.*

156) Willems, Le Droit public romain, pag. 247. Ovid., Ex Pont. IV, 4, 27 sqq.; IV, 9; Fast. I, 79—88.